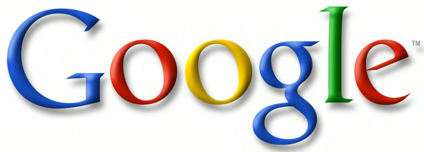
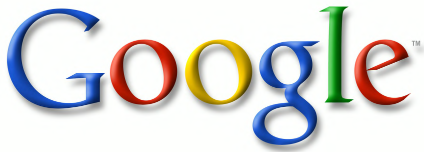
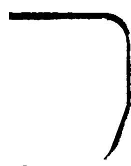


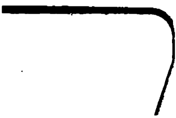


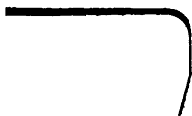

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06818197 7











TILL

FRÅGAN OM UPPKOMSTEN AF

SAKRAMENTALA MÅLTIDER

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL

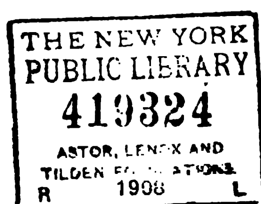
TOTEMISMEN

AKADEMISK AFHANDLING

AF

EDGAR REUTERSKIÖLD

UPPSALA 1908
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.



FÖRORD.

Denna undersökning vill i sin mån vara ett bidrag till kännedomen om uppkomsten af sådana sakramentala måltider, i hvilka det medeltida mässoffret och dettas direkta föregångare inom den romerska käjsartidens mysterieväsen ha några sina hufvudrötter. För att icke blifva allt för vidtsväfvande och därigenom brista i öfverskådlighet har den ej sökt medtaga alla fakta inom detta vidsträckta fält. Den har inskränkts dels till en undersökning af den företeelse, inom hvilken dessa måltider af många anses ha sin uppkomst, dels till ett klarläggande af hvar och hur denna uppkomst enligt författarens åsikt hufvudsakligen är att söka. Den kan sålunda från en sida betraktas som inledning till en undersökning af mässoffrets uppkomst, och till en sådan har författaren i själfva verket förarbetet och en stor del af manuskriptet färdigt. Å andra sidan framträder den som ett fullt själfständigt arbete, lika visst som hvarje undersökning på den primitiva ritens område är själfständig, äfven om den självfallet erbjuder anknytningspunkter till sedermera härskande bruk.

Gången af undersökningen och ämnesvalet äro motiverade i inledningskapitlet.

Det återstår mig därför endast att begagna mig af den förmån, som traditionen förlänar, att på detta ställe betyga min tacksamhet till dem, som på särskildt sätt befordrat mitt arbete. Först och främst riktar jag ett vördsamt och varmt kändt tack till min lärare professor d:r NATHAN SÖDERBLOM för det intresse, han visat mig under mina studier samt för de många väckande och till egen forskning eggande intryck, jag af honom fått mottaga. Äfven ber jag att få uttrycka min uppriktiga tacksamhet till professor d:r SAM WIDE för den för arbetets fortgång betydelsefulla uppmuntran, han gifvit mig samt till intendenten vid Nordiska Museet d:r EDWARD HAMMARSTEDT, som flera gånger kommit mig till hjälp med viktiga upplysningar. Till tjänstemännen vid härvarande Universitetsbibliotek står jag likaledes i den största tacksamhetsskuld för det aldrig svikande vänliga tillmötesgående, jag städse från deras sida fått röna.

Uppsala i april 1908.

Edgar Reuterskiöld.

I.

Inledning.

Då den egyptiske farao dött, flyger hans själ i gestalten af en sparf upp i himmelen att där intaga den härskareplats, som konungen lämnat här på jorden. Då bäfva gudarna, och deras tjänare fly, ty de ana, att nu är deras saga all. Konungen skall intaga gudarnas plats, ty han vet att öfvervinna dem och att förvärfva sig deras egenskaper. Detta äger också rum på ett sätt, som väl förklarar deras ångest. Han låter sina tjänare infånga och stycka gudarna samt sedan koka dem åt sig. Och konungen förtär deras kraft och äter deras själ. De stora gudarna utgöra hans frukost, de mellersta hans middag, de små hans kvällsmat. De gamla gudarna och gudinnorna åter, dem låter han använda till bränsle. Allting förtär han, alla gudarnas maktinsignier, kronor och armband, och så blir han himmelens herre.[1]

---

[1] Wiedemann: Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, ss. 17 f. Man får icke här draga den nära liggande konsekvensen, att dessa gudar efter den ofvan omtalade proceduren skulle upphöra att existera, ty det göra de icke. Sedan konungen intagit dessa tre måltider, finner man honom nämligen regerande öfver gudarna äfven de uppätna. Hur han själf undgår att blifva uppäten, när nästa farao dör, det reflekterade ej de gamla egyptierna öfver. Man bör komma ihåg, att man inom dessa områden gör sig skyldig till ett stort misstag, om man uppställer fordran på konsekvens.

Det är en öfver hela vår jord utbredd föreställning, som möter oss i denna urgamla pyramidinskrift. Ty på vidt skilda platser har man den tron, att man genom att äta människors kött och dricka deras blod kan förvärfva sig deras egenskaper.[1] Man utväljer då gärna det organ, hvilket anses vara sätet för den egenskap man önskar erhålla eller stärka. Många exempel härpå äro kända från de olika världsdelarna.[2] Men ej blott människor utan äfven djur ätas för sina olika egenskapers skull.[3] Sådana föreställningar äro ju också helt naturliga för primitivt[4] uppfattningssätt. De påträffas icke blott i det mera alldagliga lifvet utan äfven inom magi och religion. Vill man blifva vis, äter man en bild af vishetens gudinna.[5] Är man sjuk och vill blifva frisk, äter man en bild af den hälsobringande gudomen.[6]

Men det är ej blott en sådan tankegång, som ligger till grund för den här omnämnda myten. Ätandet själft har inom den primitiva världen spelat en helt annan roll än den blott fysiologiska. I synnerhet allt

---

[1] »The savage will eat an enemy to acquire his boldness, or a kinsman to prevent his virtues from going out of the family» JEVONS: Introduction to the history of religion s. 31.

[2] Hjärtat ätes för att föröka modet likaså lefvern, hjärnan m. m. Jmfr FRAZER: The golden bough del II ss. 357 ff. Jmfr äfven sagan om hur Bodvar Bjarke gjorde Hottur modig genom att tvinga honom att dricka af vilddjurets blod samt äta en del af dess hjärta. Jmfr OLRIK: Danmarks Heltedigtning ss. 116 ff.

[3] FRAZER: O. a. a. ss. 354 ff.

[4] Primitiv får icke fattas såsom endast innebärande en till tiden litet utvecklad företeelse utan framför allt till tanken. Jmfr ROBERTSON-SMITH: Lectures on the religion of the Semites s. 13; SEGERSTEDT: Till frågan om polyteismens uppkomst s. 3.

[5] WIEDEMANN: O. a. a. s. 18.

[6] RÉVILLE: Les religions du Mexique s. 91.

gemensamt ätande är något, som på ett mystiskt sätt binder de ätande tillsamman. Det är som om detta att äta samma mat, att i sig upptaga samma mat, alltid åstadkomma ett förbund emellan bordskamraterna[1] — om detta något oegentliga uttryck tillåtes. Hos nomadiserande stammar blef ätandet af kött en helig handling. All slakt af ett djur, som tillhörde stammens, släktens boskap omgärdades med stränga föreskrifter. Alla skulle på något vis få del i denna högtidlighet.[2] Ett slående bevis härför finna vi hos hebreerna, som hafva samma ord för slakta och offra.[3] Vi finna också på flerfaldiga ställen i gamla testamentet, huru denna karaktär hos offret af en förbundsmåltid framträder.[4] Men dessa slags offer ha icke den karaktär af fruktan eller skuldmedvetande, som vi så gärna tillägga offret, utan de äro en glad sammankomst emellan stamfränderna och deras gud.[5] Denna sida framträder på ett sådant sätt, att man icke har rätt att anse det som något sekundärt hos det ifrågavarande offret, hvilket under tidernas lopp af en eller annan tillfällighet kommit att associera sig med själfva offerhandlingen. Utan denna kommunionskaraktär, som ligger i ätandet af offret, är något, som tillhör detta offers väsen. Offret är här icke en gåfva, som människan tager af sina mer eller mindre rika förråd och hembjuder som en hyllning eller som mutor åt guden, utan offret är i sig själf något gudomligt, som guden och hans dyrkare finna lika stort behag i att slakta och äta, och

---

[1] Robertson-Smith O. a. a. s. 313 s. 271.

[2] Robertson-Smith O. a. a. s. 234 s. 241.

[3] Gesenius-Buhls Hebräisches Handwörterbuch 13 uppl. s. 210.

[4] Se t. ex. I Samuels Bok kap. 9 vv. 12 ff.

[5] Robertson-Smith O. a. a. s. 255.

genom hvars ätande de förnya och stärka det emellan dem självklart bestående förbundet.[1]

Den som först framhållit detta såsom det väsentliga i offret är ROBERTSON-SMITH. Man torde kunna säga att han var den förste, som gaf en verklig vetenskaplig enhetlig teori för offret såsom religiös företeelse. Icke som om han skulle varit den förste, som hade en teori därom, ty sådana ha funnits så länge och så ofta man spekulerat öfver religionen; men han är den förste, som gjort allvar af offret såsom en till alla de faktiska religionerna hörande företeelse. Han kommer i strid med den allmänna uppfattningen, att offret till sin grundkaraktär skulle vara en gåfva hembjuden åt guden. Denna uppfattning innebär, att människan afstår ifrån något, som är af betydelse för henne, något som är henne kärt, och visar allvaret af sin gudsdyrkan genom att offra det åt guden. Människan fattar således guden som någon, hvilken ingalunda a priori är vänligt sinnad mot henne, utan hvilkens ynnest det gäller att vinna, hvilkens vrede det gäller att afvända, med ett ord som något fruktansvärdt.

Men äfven om detta är en öfverallt framträdande uppfattning, är det ingalunda säkert, att det är människans ursprungligen enda ställning till sin gud. ROBERTSON-SMITH anser tvärtom, att guden till en början var en kamratlik vän eller fader, som i kretsen af de sina i offerslakten och den därpå följande gemensamma måltiden förnyade sitt förbund med dem.[2] Förhållandet till guden var sålunda af sig själf vänskapligt. Människan behöfde ej beveka honom med gåfvor. Guden var en medlem af af stammen eller klanen och dess bästa var äfven hans

[1] ROBERTSON-SMITH O. a. a. ss. 226 f.

[2] ROBERTSON-SMITH O. a. a. ss. 319 f. s. 255 m. fl.

bästa, dess motgångar hans motgångar.[1] Någon individens gudsdyrkan fanns icke.[2] Människorna stodo i ett sådant förhållande till sin gud, att de ej brydde sig om honom mer än vid dessa gemensamma stamhögtider. All gudstjänst bestod i ett noggrant iakttagande af de fäderneärfda bruken. Religion och rit sammanföllo.[3] Men denna rit är för ROBERTSON-SMITH egentligen detta sakramentala offer, detta ätande af ett offer som var af samma natur som människan, men ock som guden. Från denna rit, ätande af det gudomliga offret, leda alla offer, all gudstjänst sitt ursprung.

Som vi se föra dessa olika uppfattningar af offren in på uppfattningen af urreligionen eller på uppfattningen af hvad religionen är till sitt väsen. Gåfvoteorien stöder sig mer eller mindre klart på fruktan som religionens kärna, under det att ROBERTSON-SMITH och hans skola anser kärleken, förtroendet som det primära i religionen. Huruvida nu urreligionen uppvisar det ena eller andra draget som sitt hufvudkännetecken, kan icke historiskt ådagaläggas, enär man på historisk väg aldrig kommer till urtillståndet. Ty det måste hållas fast vid, att det religiösa tillståndet hos något nu lefvande naturfolk, det må vara aldrig så primitivt, icke ger någon bild af religionens urtillstånd. Det finnes nämligen intet folk, som ej har bakom sig en mångtusenårig lifstid och därmed en lika lång utveckling, den må vara aldrig så förkrympt. Huruvida åter religionen uppstått af fruktan eller kärlek, det tillhör icke religionshistorien utan religionspsykologien eller religionsfilosofien att afgöra. Det går naturligtvis

[1] O. a. a. ss. 54 f.
[2] O. a. a. ss. 253 f.
[3] O. a. a. s. 20 m. fl. st.

då heller icke att historiskt ådagalägga någon urrit. Vi få taga de faktiska förhållandena sådana de äro. Hos de mest primitiva folk finnes både fruktan och kärlek och — hvarför inte — magi i religionen. På samma sätt med offren det finnes både gåfvooffer och sakramentala offer.

Men denna uppfattning hindrar naturligtvis icke, att man tar sikte på företeelserna i en viss riktlinie och följande denna klarlägger dem och deras inbördes sammanhang. Det är också sedda på det sättet, som Robertson-Smiths undersökningar hafva verkligt beståndande värde. Men de måste frigöras från den vidskepliga tron på en historiskt ådagaläggbar urrit eller urform för offret. Ty det är denna tro, och hvad därmed sammanhänger, som gjort, att, i huru hög grad han än utöfvat en befruktande inverkan på det vetenskapliga arbetet inom hithörande områden, både hans och många hans betydande efterföljares arbeten dock i det stora hela icke kunnat undgå att verka konstruktion.

Det är visserligen en sanning att "det finnes icke en rit eller ceremoni, som nu praktiseras af eller hålles i vördnad bland oss, som icke är afkomling i rakt nedstigande led af barbarisk tanke och sed".[1] Men denna sats får icke anses säga mer, än den verkligen gör. Så har dock i allt för hög grad varit fallet. Det gäller här icke endast de nyss framställda synpunkterna, utan man bör också hålla i minnet, att under historiens gång kunna genom olika kombinationer till det yttre lika företeelser uppstå, hvilka till sina orsaker hafva mycket litet gemensamt. Det är därför ett ödesdigert fel att från två företeelsers yttre likhet genast sluta till deras identitet.

---

[1] Clodd, cit. af Brinton: Religions of primitive peoples s. 21.

Därtill kommer ock att samma bruk under olika tider kunna hafva helt olika tankeinnehåll. Men alla de, som utgått från Robertson-Smiths undersökningar, kunna icke sägas hafva beaktat dessa synpunkter. Dessutom ligger redan i hans utgångspunkt ett frö till förväxling.

Som vi minnas, utgick han från de sakramentala måltiderna, där guden och hans dyrkare gemensamt åto af offret. Här var ett ätande *med* guden. Dessa måltider förde han emellertid tillbaka till totemismen och dess offer, i hvilket han fann ett ätande äfven *af* guden. Dessa synpunkter hafva sedan sammanblandats, så att man i hvarje offermåltid likasom i det ätande af gudaföda, som förekommer inom vissa mysterier, funnit ett ätande af guden, gudaätning; och på det sättet ha dessa företeelser inom den senare tidens religionshistoriska undersökningar visat en benägenhet att breda ut sig långt utöfver sina tillbörliga gränser.

En ytterligare bidragande orsak härtill har naturligen också varit den icke endast vid behandlingen af denna fråga rådande osäkerheten vid användandet af begreppet gudom eller gud. Man öfverför utan vidare detta begrepp från t. ex. judarnas religion till de under totemismen lefvande folkens. Under sådana förhållanden är det icke egendomligt, om man får företeelser, hvilka i själfva verket äro hvarandra ganska olika, att täcka hvarandra.

Allt som allt är en bestämdt afgränsad, förnyad undersökning af hithörande frågor af behofvet påkallad. Detta blir ännu mera fallet, om vi taga i betraktande Robertson-Smiths och hans skolas utgångspunkt, totemismen. Robertson-Smith hade endast att bygga sina undersökningar på mer eller mindre tillfälligt sammanbragta notiser kanske ofta gjorda i långt ifrån objektivt

syfte. Men med hänsyn till religionshistoriens etnografiska sida stå vi nu i en vida gynnsammare ställning. Man har nu icke endast att bygga på en och annan underrättelse af resande och missionärer, utan forskare, som genom noggrann vetenskaplig skolning, så godt sig göra låter, sökt hålla sig fria från fördomar och förutfattade meningar och med bestämd planmässig undersökningsmetod ha skildrat de primitiva folken.

Verkan häraf har i alldeles särskild grad visat sig i fråga om totemismen. Det har här icke blifvit tal om en och annan omredigering, utan hos många forskare har uppfattningen af densamma grundväsentligt omändrats. Men då Robertson-Smith och hans skola just i totemismen funnit det hufvudsakliga stödet för sin uppfattning, är det uppenbart, att detta skall vara af största betydelse för densamma. Vidare är det ingalunda säkert att ett gemensamt ätande af en gud eller kanske rättare gudabild behöfver ha sin rot i, att denna gud var stammens vän och fader. Därför ha vi ett tydligt bevis i växtlighetsriterna. Dessutom känner religionshistorien faktiskt en alldeles motsatt utvecklingsgång till den af Robertson-Smith framställda nämligen från offer till gud.

I den vediska religionen har offret en så betydande plats som väl aldrig annorstädes. Man vinner ej där på något sätt gudarnas gunst genom ett beflita sig om dygder, huru primitiva dessa än må vara, utan genom att offra rätt. Gudarna behöfva offret, och därför blir det riktiga offrandet där hufvudsak. Därunder växer prästens betydelse, ty utan honom kan man ej felfritt iakttaga hela offertekniken. Men samtidigt med denna helt naturliga företeelse växer äfven det offrade. Det för gudarna käraste offret är somadrycken. Utan den kunna

de icke lefva; och därför måste de komma, så fort de höra somapressens stenar gnissla. Somadrycken blir sålunda gudarnas betvingare, men därigenom växer den ock till en mäktig gud. Vi se således i detta fall en tydlig utvecklingsgång från offer till gud. Om än denna utveckling vore skäligen enastående inom religionshistorien, så att man skulle kunna säga, att det endast vore inom den hithörande världen, som den skulle kunna äga rum, innebär den dock ett memento om möjligheten af en dylik utveckling.[1]

En sådan ha också Hubert och Mauss i sin teori öfver offret.[2] De påvisa, att i de ofter, som de kalla sakralisationsoffer, går hela proceduren ut på att göra såväl offraren som offret lika med guden, men då detta är väl gjordt, gäller det att desakralisera offraren igen. Dessa båda företeelser sakralisation och desakralisation ingå i alla offer. Det är således oriktigt att som Robertson-Smith utgå från en enda primitiv urform för offret. De förebrå honom, att han godtyckligt valt denna utgångspunkt, som ej kan historiskt ådagaläggas.[3] Själfva ha de emellertid tagit sin utgångspunkt i den mest fulländade offerteknik religionshistorien känner, den vediska, och där särskildt djuroffren. Ur denna, samt äfven den bibliska, ha de sedan konstruerat ett schema, i hvilket

[1] Att den ingalunda behöfver vara enastående har Schück visat genom sina undersökningar om Kvaser i nordiska mytologien. Schück: Studier i nordisk litteratur och religionshistoria I s. 67 m. fl. st.

[2] Hubert et Mauss: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (L'année sociologique deuxième année 1897—1898 ss. 29—138).

[3] O. a. a. s. 32.

de passa in alla andra offer. Då däremot ROBERTSON-SMITH visserligen undersöker offret hos ett folk, men söker genom jämförelse finna det mest primitiva däri, och sedan ur detta härleder de andra offren. Huruvida den ena eller andra positionen i verkligheten har något större företräde må i detta sammanhang lämnas därhän. De fastslå emellertid vissa hufvudpunkter hos offret. Det är svårt att finna annat, än att dessa bekräfta det viktigaste hos ROBERTSON-SMITH. De komma nämligen till det resultatet, att hela offerproceduren går ut på att åstadkomma "une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiare d'une victime".[1] Den viktigaste förmedlingslänken blir äfven för dem offermåltiden, då just genom denna kommunikationen blir starkast.[2] Men då offret, som ätes, enligt deras teori också är gudomligt, låt vara, att det endast genom självfva offerproceduren gjorts därtill, är det gudaätning i hvarje offermåltid.

Huru olika dessa forskares teori än är gentemot ROBERTSON-SMITHS och hans skolas blir dock resultatet för religionen på sätt och vis detsamma. Den egentliga olikheten ligger däri att de se offret genom sociologiens synglas. Det är ju också ej blott mot de nyss nämnda de komma i strid utan mot hela den engelsk-antropologiska skolan. Det kan heller icke nekas att en del fakta, religionshistoriskt sedt, blifva bättre förklarade med den robertson-smithska skolans syn på dem än med HUBERTS och MAUSS'. Offrets höjdpunkt blir emellertid för dem "le sacrifice de dieu".[3] De föra också sin teori fram till

---

[1] O. a. a. s. 133.

[2] O. a. a. s. 110. Jmfr äfven s. 71.

[3] O. a. a. s. 115.

det katolska mässoffret. Detta ha äfven flera af dem, som gått i skola hos Robertson-Smith, gjort.

Detta, och hvad som förut framställts, gör emellertid, att det torde vara af intresse att upptaga hithörande frågor till förnyad behandling. Det torde dock för att undvika den ofvan klandrade generaliseringen vara lämpligast att ännu icke upptaga dem i hela deras vidd. Här har därför endast en sida gjorts till föremål för undersökning — dock den vi anse såsom själfva hufvudfrågan — nämligen ätandet af gudomen eller, såsom vi i ett ord kallat det, gudaätning. Då vi söka följa denna företeelse, se vi först till i hvad mån Robertson-Smith och hans skola hade rätt att i de af honom skärskådade primitiva formerna se icke blott grunden till densamma utan också i dem dess ursprungliga förekomst. Härefter öfvergå vi till att undersöka innebörden af de viktigaste fall på primitivt område, där gudaätning äger rum. För att hålla oss fria från att i begreppet gudom inlägga mer än för tiden tillbörligt och därigenom förläna åt lägre former en större räckvidd än de äga, skola vi hufvudsakligen klarlägga de föreställningar, som ligga till grund för att just det eller det materialet ätes.

Därefter, men också först därefter, ligger vägen banad för den särskilda uppgiften att undersöka gudaätningen i mysterierna och i mässoffret. Ty för ett religionshistoriskt förstående häraf, är det nödvändigt att förstå de härskande folkliga föreställningar, till hvilka de anknyta sig. Härförutan sväfvar hvarje förklaring om deras uppkomst historiskt sedt i luften. Ty det nya, det må vara aldrig så nytt, måste ha en historisk anknytningspunkt. Dessutom möjliggöres en uppfattning af hvad det nya dragit till sig af förut befintligt, eller

huru det under historiens gång kanske i vissa yttringar sjunkit tillbaka till detta.

Till ett sådant förstående af mysterier, som varit bärare för de högsta religiösa värden, vill det följande i sin mån vara ett bidrag.

II.

Totemismens första behandling inom den vetenskapliga litteraturen.

Då den engelske tolken JOHN LONG i sina år 1791 utgifna reseskildringar[1] införde det nordamerikanska ordet totem eller som han stafvade det totam[2] i den europeiska litteraturen, kunde han förvisso icke ana, hvilken betydande plats det skulle erhålla i den vetenskapliga diskussionen om de äldsta religiösa och sociala företeelserna. För LONG var totemismen en religiös öfvertro hos indianerna. Han beskrifver totemet som indianens

[1] LONG: Voyages and travels of an Indian interpreter. London 1791. Här citeras ZIMMERMANNS tyska öfversättning, hvilken ingår som band 5 i Neuere Geschichte der See- und Land-Reisen. Hamburg 1791.

[2] O. a. a. s. 128. Själfva ordet totem är ett ojibway- (chippeway-)ord; men alla algonkinstammarna känna det, ehuru under något skiftande betydelse såsom familj, sköldemärke, vapen, skyddsherre. POWELL anser (Man 1902), att den ursprungliga betydelsen skulle vara lera, jord, emedan hvarje totemklan målade sig med jord af en viss färg. Jmfr R. H. R. del 50 (1904) s. 405. J. H. TRUMBULL: Natick Dictionary (Bureau of American Ethnology, Bulletin 25) upptager ej totem, men i engelsk-natickska ordlistan står: »totem. This word is a corruption from wutohtae, wutohtu. See wut-.» Vid detta åter »wut-, prefixed to the name of a place or people, forms a gentile or ancestral name as wut-Hebrew, the Hebrew» etc. Men hur nu totem skall härledas häraf, det omtalar TRUMBULL icke. Angående olika stafningssätt se FRAZER: Totemism ss. 1 f.

gode genius, som vakar öfver honom. Detta totem antager form af ett eller annat djur, och detta djurslag hvarken dödas, jagas eller ätes af indianen.[1] Efter LONG har totemismen i stigande grad varit föremål för forskarnas på det nordamerikanska området intresse. Till en början behandlades den som så mycket annat inom etnologien mera som en kuriös, fristående företeelse. Men för SCHOOLCRAFT[2] är den grundvalen för indianens familjeinstitution, hvilken uppfattning med olika modifikationer ännu kan sägas vara den förhärskande bland nyssnämnda forskare.

Sin egentliga betydelse fick totemismen först, då den framställdes som en universell företeelse. Redan LONG gör en ansats härtill.[3] Men först hos GREY[4] framträder det fullt målmedvetet, då han söker paralleller till australiernas kobonginstitution icke blott hos indianernas totemism[5] utan äfven bland bibelns berättelser.[6] För GREY

---

[1] LONG O. a. a. s. 128.

[2] SCHOOLCRAFT: Information respecting the history condition and prospects of the Indian tribes of the United States, del I s. 420. II s. 49.

[3] LONG O. a. a. s. 130: »So seltsam, wie diese Idee — — — — des Totamismus auch ist, so haben sie doch nicht die Wilden allein gehabt — — — —.» Häraf framgår äfven, att ordet totemism finnes hos Long och ej först hos Lubbock, som anses af bl. a. Steensby (Salmonsens Konversationsleksikon. Band 17 s. 589).

[4] GREY: Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia. Band I o. II. London 1841.

[5] GREY O. a. a. del II s. 227. Kobong kallas efter Grey den australiska motsvarigheten till totem. Detta ord är emellertid endast bekant på några västliga platser, men alldeles okändt i hela den öfriga delen af landet. Jmfr SPENCER och GILLEN: The native tribes of Central Australia ss. 112 f.

[6] O. a. a. del II s. 227. »A similar law of consanguinity seems to be in Abrahams reply to Abimelech (Genesis XX: 12»).

är kobonginstitutionen en social företeelse. Hvarje familj antar något djur eller någon växt till tecken,[1] men huruvida familjen kallats efter djuret eller tvärtom, det lämnar GREY oafgjordt. Han vill icke yttra sig om uppkomsten af denna sed, men anför, att infödingarna själfva anse, att namnen ofta härledas från ett djur eller en växt, som talrikt förekom inom det område, där familjen bodde.[2] Dessa namn bibehållas och spridas enligt två lagar: 1:o) barnen taga alltid moderns familjenamn, 2:o) två personer med samma kobong få icke gifta sig med hvarandra.[3]

Det var hufvudsakligen dessa GREYS undersökningar, som gåfvo anledning till M'LENNANS artiklar i Fortnightly Review,[4] genom hvilka totemismen fick sin vetenskapliga betydelse. M'LENNAN fäste sig här icke allenast vid den sociala betydelsen af denna företeelse för förståendet af matriarkat och exogami, utan den blef för honom grundläggande för förklaring af djur- och växtdyrkan. Totemismen antogs nu vara ett genomgångsstadium för alla folk.[5] M'LENNAN konstaterar den icke blott i Amerika och Australien utan antager äfven som säkert, att den finnes i hela Oceanien.[6] Äfven i Centralasien finner han, att talrika stammar hafva genomgått detta stadium, då deras traditioner hänvisa på djur såsom stam-

---

[1] »Crest or sign» o. a. a. del II s. 228.

[2] O. a. st.

[3] O. a. a. del II s. 226.

[4] M'LENNAN: The worship of animals and plants. Fortnightly Review del VI (1869) ss. 407—427 ss. 562—582 samt del VII (1870) 1870, ss. 194—216.

[5] Fortnightly Review del VI (1869) s. 427.

[6] O. a. a. s. 411.

fäder.[1] M'Lennan stannar emellertid icke vid att framhålla totemismen hos nu lefvande primitiva folk, utan han anser sig äfven kunna påvisa totemgudar hos de antika kulturfolken. Detta gör han på så sätt, att han uppvisar en del djur, som hos de gamle "äro i himlarna" i något sammanhang med gudarna. Häraf finner han, att djuren föregått de antropomorfa gudarna åtminstone som totem, om de än icke gjort det såsom djurgudar.[2] Han anser sig då kunna draga den slutsatsen, att de gamla folken ha genomgått totemstadiet, och att vi i totemismen ha att se grunden till deras mytologi.[3] Totemstadiet karakteriseras af M'Lennan så, att hvarje stam bär namn efter något djur eller någon växt, som är stammens symbol eller tecken, och som betraktas på ett religiöst sätt (religiously regarded), d. v. s. ett totem. I en sådan stam råder matriarkat och exogami, och medlemmarna af stammen anse sig i allmänhet härstamma från totemet.[4]

De ha ingen gud i detta ords egentliga mening, och den enda välvilliga varelse de känna är totemet.[5] Huruvida detta är föremål för egentlig dyrkan, därom uttrycker sig M'Lennan i någon mån motsägande. Han citerar Greys uppfattning, att det finnes en mystisk förbindelse emellan en australisk inföding och hans kobong. Detta är dennes vän och beskyddare. Djur af totemspecies få ej dödas. Händer detta någon enstaka gång, sker det efter särskilda, noga bestämda regler. Är det en växt

---

[1] O. a. a. s. 418.
[2] O. a. a. del VII s. 214.
[3] O. a. a. del VII s. 216.
[4] O. a. a. del VI s. 427.
[5] O. a. a. del VI s. 415.

får den ej plockas.[1] Dessa bestämmelser kunna väl dock icke uppfattas som någon egentlig religiös dyrkan. Men å andra sidan påvisar M'Lennan totemgudar hos melanesierna, åtminstone finnas deras gudar inneslutna (enshrined) i fåglar, fiskar och växter.[2] Hos huron-indianerna finner han björnen som en sorts högsta gud, och hos natches finnes solkult, emedan solen fattas såsom totem.[3] Hos dessa senare folk anser han, att det således vuxit ut till en verklig förbindelse emellan guden och hans dyrkare, och detta har ledt till upprättandet af religiösa ceremonier för att stilla totemets rättmätiga vrede och försäkra sig om dess fortfarande beskydd.[4] Det är ju också M'Lennans hufvudintresse att påvisa, att före de antropomorfa gudarnas framträdande funnits ett stadium, då djur och växter samt himlakropparna, hvilka då uppfattades som djur, gjordes till gudar och dyrkades, och detta finner han som direkt följd af förhållandet emellan totemdjuret och medlemmarna i den med detsamma förbundna klanen.

En annan oklarhet, som M'Lennan delar med den samtida litteraturen, är, att han låter totemism samt djur- och växtdyrkan gå i hvarandra. Han säger t. ex. i början af de här omhandlade artiklarna: "the subjects of the inquiry are Totems and Totem-gods, or, speaking generally, animal and vegetable gods." En liknande uppfattning möter oss hos John Lubbock, då han uppräknar de första stadierna i det religiösa tänkandet, och då bland andra nämner detta: "Nature-worship, or

---

[1] O. a. a. del VI s. 414.
[2] O. a. a. del VI s. 421.
[3] O. a. a. del VI s. 419.
[4] Jmfr. o. a. s. 427.

Totemism; in which natural objects, trees, lakes, stones, animals etc. are worshipped."[1] Denna oklarhet inom den vetenskapliga terminologien torde nu kunna anses vara öfvervunnen, i det att man åtminstone anser sig skilja emellan totemism och djurdyrkan.

Däremot kan icke totemismens religiösa sida anses vara allmänt erkänd. Själf stannade M'Lennan, om man bortser från dessa artiklar, med sitt intresse för totemismen hufvudsakligen på det sociala området, och många hans efterföljare ha gjort detsamma. Det blef en annan man, som fullföljde det af M'Lennan gifna uppslaget till totemismens beaktande inom religionernas värld nämligen Robertson-Smith. I "Kinship and marriage in early Arabia" undersöker denne med tydligt angifven utgångspunkt från M'Lennans studier[2] arabernas sociala institutioner vid tiden för Muhammeds uppträdande, och sluter härifrån till en hos de primitiva semiterna härskande totemism. Han utgår från den hos araberna allt behärskande blodshämnden och finner då, om vi sammanfatta, att en besläktad grupp är negativt: en grupp inom hvilken det icke existerar någon blodsfejd[3] och positivt: en grupp som alltid uppträder gemensamt i hvarje förekommande fall af blodshämnd.[4] Grunden till denna plikt till blodshämnd är uppfattningen att vara af samma

[1] Lubbock: On the origin of civilization s. 119. Vold i »Naturdyrkelse (Totemismus) i de gammel-semitiske religioner» har enligt titeln och uppställningen af materialet den lubbockska uppfattningen, men i kapitlet om »totemismen i almindelighed» citerar han åtminstone författare med en annan.

[2] Robertson-Smith: Kinship and marriage in early Arabia s. III s. 186 s. 301 m. fl. st.

[3] O. a. a. s. 22.

[4] O. a. a. s. 23.

blod.[1] Detta tager sig också uttryck, när araberna slöto förbund, ty det ägde alltid rum under sådana sakramentala former, som voro uttryck för, att de förbundsslutande parterna hade blandat sitt blod till gemensamt.[2] Men de blandade icke blott sitt, utan de applicerade alltid något blod på sin gud eller fetisch för att beteckna, att de äfven voro af samma blod som denne.[3] En sådan bestämd uppfattning af att vara af samma blod kan icke ha uppstått under det hos araberna härskande patriarkatet med dess lösliga uppfattning af, hvem som borde vara barnets fader, utan måste ha uppstått under matriarkat.[4] Om man till dessa fakta lägger, att det finnes påtagliga skäl att tro, att dessa besläktade grupper buro djur- och växtnamn och trodde sig och de djur, hvilkas namn de buro, härstamma från ett gemensamt dylikt djur, och att alla djur af denna art om icke dyrkades så dock betraktades med en viss vördnad, anser ROBERTSON-SMITH totemismen hos dessa folk ådagalagd.[5]

I dessa undersökningar finner han utgångspunkten för sitt för religionshistorien i många afseenden epok-

---

[1] O. a. a. s. 47.

[2] O. a. st.

[3] O. a. a. ss. 50 f.

[4] O. a. a. s. 119.

[5] O. a. a. s. 188: The complete proof of early totemism in any race involves the following points: (1) the existence of stocks named after plants and animals; (2) the prevalence of the conception that the members of the stock are of the blood of the eponym animal, or are sprung from a plant of the species chosen as totem; (3) the ascription to the totem of a sacred character, which may result in its being regarded as the god of the stock, but at any rate makes it be regarded with veneration, so that, for example, a totem animal is not used as ordinary food. If we

görande arbete "The religion of the Semites."[1] Ty i blodsförbundet mellan icke blott stammens medlemmar inbördes utan mellan dessa och totemarten, finner han nyckeln till de viktigaste religionshistoriska problem. Han anser sig ha rätt antaga, att förhållandet mellan guden och hans dyrkare till en början varit sådant som mellan medlemmarna af samma klan d. v. s. som mellan en vän och hans vänner eller, emedan ju totemet också var stammens stamfader, som mellan en fader och hans barn.[2] Den ursprungligaste riten blir då den gemensamma glada förbundsmåltiden, hvari alla klanens medlemmar, således äfven guden, deltogo, och hvarigenom blodsbandet med alla däri liggande förpliktelser förnyades och förstärktes.[3] Detta skedde därigenom, att det djur, som under denna måltid förtärdes, var af totemarten och således själf icke blott en klanmedlem utan något gudomligt, heligt.[4] I denna förbundsmåltid finner ROBERTSON-SMITH den religiösa urriten och icke blott ursprunget till offren utan det ursprungliga offret. Offrets grundtyp blir sålunda icke en gåfva eller tribut till guden, utan är "simply an act of communion with him."[5]

can find all these things together in the same tribe, the proof of totemism is complete; but, even where this cannot be done, the proof may be morally complete if all the three marks of totemism are found well developed within the same race.» Med detta såsom undersökningsschema anser han sig kunna konstatera totemismen hos de primitiva semiterna.

[1] En instruktiv redogörelse för ROBERTSON-SMITHS uppfattning och den närmast följande diskussionen lämnas af E. AURELIUS, Bibelforskaren 1903, ss. 282 ff.

[2] The religion of the Semites s. 40 s. 255 m. fl.

[3] O. a. a. s. 265 s. 275.

[4] O. a. a. ss. 288 f. s. 295.

[5] O. a. a. s. 111 ss. 226 f.

Det är påtagligt, hvilken ofantlig betydelse ett sådant återförande till en enhetlig utgångspunkt för dessa religiösa företeelser skulle hafva för religionshistorien.[1] ROBERTSON-SMITH hade gifvit den vetenskapliga världen en undersökning af totemismen, sådan han ansåg sig kunna rekonstruera fram den hos semiterna. Han förklarade visserligen, att det är en sak att säga, att den semitiska religionens företeelser föra tillbaka till totemismen, men en helt annan, att de alla skola förklaras ur totemismen.[2] Men hans efterföljare och lärjungar skulle icke blott göra detta utan gå ännu längre.

Den totemism, som ROBERTSON-SMITH funnit hos semiterna, fulländades af hans efterträdare till en idealtotemism, i hvilken icke blott allt, som kunde tydas som spår af totemism, skulle inordnas, utan ur denna förklarades snart sagdt alla religiösa företeelser. Det är särskildt JEVONS,[3] som fulländat denna konstruktion. "Nirgends ist diese universelle Einrichtung so plastisch durchgeführt" säger KOHLER om de nordamerikanska rödskinnens totemism,[4] men det torde i sanning med än större skäl kunna sägas om den jevonska. Men JEVONS låter

---

[1] Man må ha hvilken uppfattning som helst af huruvida det lyckats ROBERTSON-SMITH att återföra all kult inom religionen till gemensamhetsoffret. Säkert är att han genom sina undersökningar lagt grunden till det religionshistoriska förståendet af den sida af religionen, som lämnar läran å sido och helt får sin tillfredsställelse i mystiska riter och sakrament.

[2] O. a. a. s. 139.

[3] JEVONS: An introduction to the history of Religion.

Jmfr SÖDERBLOM: Mysterieceremonier och deras ursprung i Ymer 1906 s. 194.

[4] KOHLER: Zur Urgeschichte der Ehe i Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft Band 12 (1897) s. 213.

naturligtvis totemismen ingalunda blott vara grundföreteelse på religionens område, utan då religiös och social på primitiv ståndpunkt ju endast äro att anse som olika betraktelsesätt för samma sak, blir totemismen "the prime motor of all material progress" och särskildt då ursprunget till boskapsskötsel och åkerbruk.[1] Det uppstår nu en skola, som ser totemism i allt. "Der Totemglaube gehört zu den bildendsten, lebensvollsten religiösen Trieben der Menschheit. In dem Totemismus liegt die künftige Familien- und Statenbildung im Keime."[2] "Totemism is heraldry architecture, economics, sociology."[3]

Alla dessa synpunkter kunna här icke blifva föremål för lika undersökning, ty hvad som här intresserar oss är förnämligast den speciella religiösa syn på totemismen, som ROBERTSON-SMITH anlade, närmare bestämdt, det totemistiska offret, ätandet af totemguden enligt JEVONS. Men för att en undersökning häraf skall blifva något så när bärande, måste vi taga hänsyn till de viktigaste andra hufvudpunkterna i totemismens problem. Ty såsom ROBERTSON-SMITH säger: "The advantage of J. F. MC LENNAN's totem hypothesis over all previous theories of primitive heathenism is that it does justice to the intimate relation between religion and the fundamental structure of society which is so characteristic of the ancient world, and that the truth of the hypothesis can be tested by observation of the social organisation as well as the religious beliefs and practices of early races."[4] Men detta fasthållande af det oupplösliga sambandet

---

1 JEVONS: An introduction etc. ss. 111 ff.

2 KOHLER: O. a. a. s. 213.

3 BRABROOK: ›Presidential Adress‹ Folk-Lore 14. 1903. s. 22.

4 ROBERTSON-SMITH: Kinship and marriage in early Arabia s. 223.

mellan religion och kultur är i eminent mening företrädet med ROBERTSON-SMITHS undersökning af semiternas religion. Äfven om ett sådant samband för oss, som äro vana att sammanbinda religion med en viss lära eller trosbekännelse, ej är så omedelbart klart, torde det dock vara alldeles påtagligt, när det gäller en tid, då religion egentligen intet annat är än rit.[1] Vi kunna således på vår undersökning af totemismen icke enbart anlägga religionens synpunkter, utan vi måste äfven upptaga de sociologiska hufvudpunkterna. Detta låter sig bäst göra med utgångspunkt från den engelska skola, som framställt totemismen, om icke sådan den historiskt är i sin högsta form, så dock sådan den enligt dennas mening borde vara för att vara verklig totemism. Vi skola sedan se till, om alla dessa punkter tillsammans eller hvar och en för sig i verkligheten konstituera totemismen. Detta ådagalägges lämpligast genom att undersöka, i hvad mån de låta förklara sig ur allmänna synpunkter öfverhufvud, eller om de äro förståeliga enbart med totemismen som förklaringsgrund.

Totemismen innebär, att en hel art djur eller växter — icke en enstaka individ — står i förbindelse med en hel klan.[2] Denna förbindelse består däri, att totemarten

---

[1] ROBERTSON-SMITH: The religion of the Semites s. 16: »And here we shall go very far wrong if we take it for granted that what is the most important and prominent side of religion to us was equally important in the ancient society with which we are to deal;» och vidare s. 20: »Religion in primitive times was not a system of belief with practical applications; it was a body of fixed traditional practices, to which every member of society conformed as a matter of course».

[2] JEVONS: An introduction to the history of religion s. 101 s. 120. FRAZER: Totemism s. 1. ROBERTSON-SMITH: The religion of the Semites s. 124.

och klanen anses vara af samma blod, så att människorna bära djurartens namn och anse såväl denna som sig själfva härstamma från en totemindivid som gemensam stamfader.[1] Från denna stamfader åter går totemet i arf på kvinnosidan, och de, som hafva samma totem, få icke ingå äktenskap med hvarandra.[2] På grund af det gemensamma blodsbandet äga klanens medlemmar icke att jaga, fånga eller döda sitt totem,[3] och skulle å andra sidan ett dödt totem påträffas, sörjer man öfver det och begrafver det på samma vis som en klanmedlem.[4]

Totemet uppfattas dock i allmänhet icke såsom en broder utan som en beskyddare eller gudomlig vän.[5] Men trots allt detta förekommer någon gång ett högtidligt offrande af ett totemdjur, som då helt och hållet — intet får lämnas kvar — förtäres af klanens medlemmar.[6]

---

[1] Jevons: O. a. a. s. 209 s. 104. Frazer: O. a. a. s. 3. Robertson-Smith: Kinship and marriage in early Arabia s. 186 och Religion of the Semites s. 124.

[2] Frazer: O. a. a. ss. 69 ff. ss. 58 ff. Jmfr Kohler: Zur Urgeschichte der Ehe. Robertson-Smith: Kinship etc. s. 187.

[3] Jevons: O. a. a. s. 102. Frazer: O. a. a. s. 7 s. 11. Robertson-Smith: Kinship etc. ss. 186 f. o. Religion etc. s. 124.

[4] Jevons: O. a. a. s. 102. Frazer: O. a. a. s. 14.

[5] Jevons: O. a. a. s. 104. Frazer: O. a. a. ss. 20 ff. Robertson-Smith: Kinship etc. o. a. st.

[6] Jevons: O. a. a. ss. 144 ff. särskildt ss. 153 f. Frazer: O. a. a. ss. 48 ff. Robertson-Smith: The religion of the Semites s. 281 m. fl. Reinach, som i fråga om totemismen egentligen endast är en eftersägare af de här nämnda engelsmännen, har i en artikel Phénomènes généraux du totémisme animal (Revue scientifique 13 okt. 1900, omtryckt i Cultes, mythes et religions del I ss. 9 ff.) framställt en Code du totémisme. I denna sammanfattas totemismens hufvudkännetecken i tolf punkter. Dessa tolf punkter innehålla intet viktigare nytt utöfver det ofvan sagda.

Ett totem är alltid en hel art, aldrig en enstaka individ. Det är mellan hela denna art och en klan eller stam, som ett förbund äger rum. Förklaringen till att totemet på detta sätt utgöres af en art, ha vi att söka icke i någon egendomlig beskaffenhet hos totemet i och för sig utan i den kulturella ståndpunkten hos de totemistiska folken, detta i full öfverensstämmelse med den förut framhållna allmänna uppfattningen om sambandet mellan kultur och religion. Det är på det stadium, som af sociologerna kallas klanstadiet, som vi ha att söka totemismens uppkomst.[1] I detta stadium betyder gruppen, klanen allt, individen intet. Man kan säga, att den enskilde icke existerar.

Ett godt exempel på, huru litet våra begrepp om individualitet ha någon motsvarighet på detta stadium, finna vi i släkt- och dylika benämningar hos aruntafolken i Australien. En panungaman kallar sin individuella hustru Unawa, men samma benämning ger han alla kvinnor, hvilka höra till samma grupp som hans

---

[1] JEVONS: O. a. a. ss. 96 ff. GIDDINGS: Principles of sociology s. 73. Denna uppfattning om klanens prioritet före familjen har här ansetts äga företräde. Emellertid bestrides densamma af bland andra SCHURTZ i hans Altersklassen und Männerbünde ss. 68 ff.

Äfven en annan utvecklingsgång inom totemismen har framställts af HILL-TOUT: The origin of the Totemism of the aborigines of British Columbia. Han anser, att klantotem utvecklats ur personliga totem, hvilka han härleder ur indianens »tutelar spirit». En liknande teori framställer ALICE FLETCHER. Båda dessa forskare ha kommit till sin uppfattning genom studier af speciella indianområden, HILL-TOUT af Salish-, Miss FLETCHER af Omahaindianernas, inom hvilka områden det ena förefallit dem förekomma hos lägre stående, det andra hos högre; men vid en jämförelse med andra stammar faller deras hypotes genast.

Beträffande FLETCHER se särskildt The import of the Totem, a study of the Omaha tribe, Annual Rep. Smithson. Inst. 1897.

hustru. Samma gruppbenämning användes i alla liknande fall. En man kallar sina egna barn Allira, och Allira kallar han äfven alla sina klanbröders barn, under det alla hans "systrars" barn kallas Umba. Det finnes ej heller något, som motsvarar mor, utan ordet Mia betyder icke blott mor utan moster d. v. s. alla dem, hvilka stå i samma klanförhållande till fadern som den verkliga modern.[1] Individen är sålunda allt hvad han är såsom medlem i sin klan. Några som helst rättigheter såsom människa har han icke, endast såsom medlem i klanen äger han sådana. Religionen består blott i ett klanens gemensamma iakttagande af de nedärfda bruken. Individen, den enskilda människan, är produkt af en hög kultur, likaså den individualiserade guden. I ett sådant stadium, som det här beskrifna, är det därför alldeles klart, att klanen icke skall kunna känna sig i förbund med en individ, utan med något, som motsvarar klanen d. v. s. en art.[2]

Denna art behöfver icke alltid vara en djurart, den är ofta en växtart, "but in addition to those of living things, there are also such totem names as wind, sun, water, or cloud — in fact there is scarcely an object, animate or inanimate to be found in this country occupied

---

[1] SPENCER and GILLEN: The native tribes of Central Australia ss. 74 f.

[2] »In the system of totemism men have relations not with individual powers of nature, i. e. with gods, but with certain classes of natural agents. The idea is that nature, like mankind, is divided into groups or societies of things, analogous to the groups or kindreds of human society. As life analogous to human life is imagined to permeate all parts of the universe, the application of this idea may readily be extended to inanimate as well as to animate things.» ROBERTSON-SMITH: The religion of the Semites s. 126.

by the natives which does not give its name to some totemic group of individuals".[1] FRAZER uppräknar också allehanda olika slag af totem,[2] som till synes upphäfva det förut sagda, att totemet alltid är en art. Men om vi se närmare till på sådana totemnamn som åska, regn, varm vind, honung, friskt vatten, salt o. d., skola vi finna, att de på visst sätt kunna betraktas såsom artnamn. Svårare ställer det sig med sådana totem som en enskild stjärna eller solen. Men för inkas t. ex., som anses ha haft solen till totem, är solen egentligen endast ett yttre tecken på denna släkts upphöjdhet och öfverhöghet. Vidare tillkommer en sak, att hos nu lefvande totemistiska folk totemet på flera ställen helt och hållet förlorat sin karaktär. Hos flera folk har det utvecklat sig till att ungefär motsvara ett släktnamn eller familjevapen. Det är ju klart att med en sådan betydelse af totemet, detta skall kunna vara ett individuellt föremål, utan att den allmänna regeln upphäfves. Ännu mycket mer blir detta fallet, om utvecklingen har gått därhän, att de olika individerna anlägga enskilda totem. Det finnes nämligen på nuvarande utvecklingsstadium icke endast klanens totem utan äfven individuella totem och de olika könens totem. Det skulle vara af ett synnerligen stort värde för bedömandet af totemismen, om man kunde få en öfversikt, hur de olika slagen af totem förhölle sig till dessa tre, och om de äldsta totemen aldrig kunnat vara annat än djur- eller möjligen växtarter.[3]

[1] SPENCER and GILLEN: The native tribes of Central Australia s. 112.

[2] FRAZER: Totemism ss. 24 ff.

[3] Jmfr ROBERTSON-SMITH: The religion of the Semites s. 126: »The statistics of totemism show that the natural kinds with which the savage mind was most occupied were the various

Men dels är det nu icke möjligt att med historisk visshet kunna bestämma den ursprungliga totemismen hos de primitiva folken, dels har den skiftande uppfattningen af totemismens art och väsen hos dess olika skildrare ännu mera krånglat till saken. Därtill kommer, att det varit med totemismen som med så många andra företelser på hithörande arbetsområde, att då en forskare ibland ett folk funnit några nya säregna drag, kanske uteslutande betingade af detta folks kulturella organisation, genast har man skyndat att på grund af människans "likartade psykiska organisation" pådyfla alla andra folk dessa drag. Detta har ingalunda bidragit till att i den faktiska situa-

---

species of animals.» En liknande slutsats kan äfven dragas ur STOLPES utredning om naturfolkens ornamentmotiv. Han säger i Studier i amerikansk ornamentik s. 4: »Medan det, så vidt jag kunnat finna, knappt gifves något naturfolk, hvars ornamentik ej i de flesta fall stammar från förebilder ur djurriket, människan själf däri inbegripen, är det däremot ytterligt sällan man finner, att de primitiva folken hämta sina motiv ur växtvärlden.» Och vidare s. 5: »Det är just det egendomliga med de från växtvärlden härledda ornamenten, att de synas samtliga förutsätta en högre kultur.»

SCHURTZ anser sig kunna säga i Urgeschichte der Kultur s. 101: »Es macht durchaus den Eindruck, dass die von Tieren abgeleiteten Totems nicht nur die häufigsten, sondern auch die ältesten sind, während die anderen wohl erst bei der Teilung älterer Sippen entstanden sein mögen.» Det samma framgår af VON DEN STEINENS yttrande i Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens s. 360: »Dass der Eingeborene dort oben ganz vorwiegend Tiere sieht, geschieht aus demselben Grunde, weshalb er sie hier unten in allen möglichen Dingen sieht, die ihn nur durch irgend ein kleines Merkmal an irgend ein Tier erinnern; er kann gar nicht anders, weil er hauptsächlich nach seinen Jägerinteressen apperzipiert.»

tionen åstadkomma enkelhet utan tvärt om förvirring. Ty den psykiska ensartheten är — det måste noggrant beaktas — med allt hvad därmed hänger samman endast en arbetsmetod, en arbetshypotes, låt vara oundgänglig. Men likartade drifter, böjelser, anlag o. s. v. taga sig uttryck, som helt äro beroende af miljön. Vi känna intet enda folk, som icke i den meningen kan sägas vara ett kulturfolk, att det har en lång utveckling bakom sig, under hvilken utveckling dess institutioner ovillkorligen undergått mer eller mindre genomgripande förändringar.[1] Att därför utvälja ett folk och förklara alla drag hos dess institutioner för verkligt primitiva, hvilka såsom sådana måste på något sätt återfinnas hos likartade institutioner hos alla andra folk, måste alltid blifva vilseledande. Vi kunna historiskt endast påvisa totemismer ingen totemism, likaväl som det icke existerar någon religion, endast religioner. Dock är det naturligtvis fullkomligt berättigadt och för den vetenskapliga klarhetens skull stundom oundgängligt att tala om totemismen och dess hufvudkännetecken, om de blott fattas såsom vissa allmänna satser, som i det närvarande läget bäst förklara

---

[1] En mycket värderik framställning af huru sådana förändringar kunna försiggå trots den primitiva människans oerhörda fasthängande vid bruket, lämna SPENCER och GILLEN: Native tribes of Central Australia ss. 12 ff. De säga »we have come to the conclusion that at a time such as this, when the older and more powerful men from various groups are met together, and when day by day and night by nigth around their camp fires they discuss matters of tribal interest, it is quite possible for changes of custom to be introduced — — — — — — That changes have been introduced, in fact, are still being introduced, is a matter of certainty». s. 12.

de olika totemismerna. Undersökningens gång kommer närmare att belysa detta.

Vi öfvergå nu till att skildra totemismen sådan den förefinnes hos några folk. Lämpligast torde då vara att börja med de folk, där forskningen först iakttagit densamma, nämligen Amerikas indianer.

III.

Totemismen i Amerika.

För studiet af totemismen bland indianerna torde de s. k. nordvästindianerna[1] vara bland de mest gifvande. Icke hos några andra stammar har denna, åtminstone under en tid, då de kunnat vara föremål för verklig metodisk forskning, mera tryckt sin prägel på lifvets alla olika områden. Visserligen har bland dem liksom hos alla de andra, dels genom stammarnas inbördes flyttningar och skiftande maktställning dels ock framförallt genom såväl vänskaplig som fientlig beröring med de hvite, de gamla sederna och arfsägnerna förvanskats eller försvunnit; men de hafva i sin egendomliga dekorativa konst haft ett påfallande starkt medel till dessas bevarande.[2] Äfven denna

[1] Nordvästindianerna d. v. s. den stamgrupp, som bor vid Stilla Hafvet emellan Juan de Fucasundet och Yakutatviken (48—60 breddgraden) äro visserligen olika till utseende och språk, men genom sin industri, sina seder och bruk utgöra de ett begränsadt helt gentemot de öfriga indianerna. Klimatet gör en bestämd uppdelning af deras lif. Den korta sommaren ströfva de omkring på jakt eller äro ute på fiske. Den långa, hårda vintern för dem tillsammans i städer. Denna skillnad återspeglar sig troget i deras sociala inrättningar.

[2] Det utmärkande för denna konst är, att djurfigurerna icke utvecklats till geometriska figurer, utan igenkännas städse såsom djur, äfven om naturligtvis det mest karakteristiska framhäfts på andra delars bekostnad. »Karakteristiskt är, att en del af dem,

konsts utöfvande lider naturligtvis af beröringen med den kristna kulturen och hotar att alldeles försvinna, men tolkningen af densamma och därmed sammanhängande myter har fortlefvat ända in i våra dagar. Denna konst med sina karakteristiska djur- och människofigurer står helt och hållet i totemismens och den ur denna framsprungna mytologiens tjänst. Forskningen bland dessa folk har en lång och rik historia, som genom Boas framstående och ihärdiga arbete nått sin fulländning.[1]

Egentliga djurtotem hafva tlinkiterna, haidaerna, tsimsianerna och hailtsukerna. De båda första hafva två fratrier: korpen och vargen hos tlinkiterna, korpen och örnen hos haidaerna. Dessa fratrier indelas hos tlinkiterna i följande totem: korpens fratri i: korp, groda, gås, sjölejon, uggla, lax, bäfver, torsk och rocka; vargens fratri i: varg, björn, örn, späckhuggare, haj, alka, mås, sparfhök och "åsk-fågel". Haidaernas fratrier indelas i

---

särskildt däggdjuren, ofta så att säga förmänskligats, så att deras hufvuden eller lemmar antagit en mera om människan erinrande form.» (Stolpe.) Jmfr Stolpe: Studier i amerikansk ornamentik ss. 33—36 samt Boas: »The decorative art of the Indians of the North Pacific Coast» i Bulletin of the American Museum of Natural History del IX (1897) ss. 123—176. Swan: The Haidah Indians of Queen Charlotte's Islands, British Columbia; with a brief Description of their Carvings, Tattoo Designs, etc. Smiths. Confr. del XXI.

[1] De arbeten af Boas, som vid denna redogörelse för dessa stammars totemism hufvudsakligen komma till användning äro 4:de, 5:te, 6:te och 7:de Report of the Committee appointed for the purpose of investigating and publishing reports on the physical characters, languages, and industrial and social condition of the North-western Tribes of the Dominion of Canada i Rep. B. A. A. S. år 1888—91 samt hans: The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians (Rep. U. S. Nat. Mus. 1895).

följande totem; örnens fratri i: örn, korp, groda, bäfver, haj, måne, and, torsk, "waski" (en sagoaktig hval med fem ryggfenor), hval och uggla; korpens fratri i: varg, björn, späckhuggare, rocka, bergget, sjölejon, »tsémaos» (ett sjöodjur), måne, sol, regnbåge, "åskfågel". Hvar och en af dessa totemklaner indelas så i gentes, som bära namn efter de hus de bo i. Tsimsianerna hafva fyra totem: korpen, örnen, vargen och björnen. Hailtsakerna tre: korpen, örnen och späckhuggaren.

Hvad dessa totem nu betyda för indianerna, därom finnas ganska divergerande framställningar. Detta har helt visst icke endast sin grund i europeens oförmåga att uppfatta en primitiv tankegång, utan än mera däri, att denna primitiva tankegång för den nuvarande indianen själf ej är fullt begriplig. Jacobsen omtalar totemet på följande sätt: "De fire Guddomme, som Tschimsian, Haida og andre Indianerstammer tillbeder, er Björnen, Örnen, Ulven og Ravnen. Hver Mand i en Stamme tillhörer en af disse fire Guddomme og tilkjendegiver det ved at anbringe en udskaaren Björn, Örn, Ulv eller Ravn paa Spidsen af den Vaabenstolpe, som hörer til hans Hus. Herved bliver Stammen delt i fire store Familier, og for disse findes der en Række gamle Forskrifter, som ingen længer kan forklare. Saaledes maa f. Eks. en Mand af Ravnefamilien ikke ægte nogen Pige af den samme Familie, men maa vælge en af Örnefamilien eller Ulve- eller Björnefamilien. Selv blandt de Indianere, som allerede er gaaet over til Kristendommen, bliver der holdt strengt fast ved denne Skik".[1]

---

[1] Woldt: Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst 1881—83 overs. ved J. Utheim s. 18.

Som vi se, är det en icke oväsentlig förenkling, som JACOBSEN här åstadkommit, då han talar om fyra gudomar och fyra familjer. Det är visserligen i högsta grad sannolikt, att korpen och vargen hos tlinkiterna samt korpen och örnen hos haidaerna varit de ursprungliga totemen och den vidare uppdelningen en senare utgrening; men då det gäller att förklara den nuvarande företeelsen, är det nog bäst att ej allt för mycket bygga på sådana sannolikheter. Se vi saken på det sättet, få vi nog lämna talet om gudomarna å sido, hur mycket vi än skulle anse detta kunna träffa den totemistiska tankegången, och hålla oss till den mera sociala sidan.

Därvidlag har JACOBSEN haft blicken mera öppen än KRAUSE, som i sin välkända bok om tlinkitindianerna[1] helt enkelt kallar totemet en egendomlig prydnad hos dessa folk[2] och icke kommit underfund med dess betydelse vid dessa stammars indelning. Han har endast funnit, att tlinkiternas stammar alltid kallas efter den plats de bebo.[3] Visserligen finner han det egendomligt, att samma släkter finnas på olika platser, men det anser han få sin

---

[1] KRAUSE: Die Tlinkit-Indianer.

[2] »Ein eigentümlicher Schmuck des Hauses sind die Wappenpfähle oder Totems, welche von reichen Häuptlinge vor ihren Häusern errichtet werden und mitunter gegen 15 m. hoch sind.» Därpå tillägger han som not till ordet Totems: »Das Wort ist der Algonquin-Sprache entnommen und durch SCHOOLCRAFT eingeführt worden. Nach MAX MÜLLER bedeutet es Familienzeichen und lautet ursprünglich 'ote'». O. a. a. s. 130. Frånsedt den oriktiga uppgiften, att SCHOOLCRAFT infört ordet totem, är det tydligt, att om KRAUSE, som så pass känner de folk, han beskrifver, verkligen haft reda på SCHOOLCRAFTS uppfattning (jmfr ofvan s. 14), han icke skulle likställt totem och totempelare.

[3] O. a. a. ss. 97 f.

tillräckliga förklaring genom bruket af "wechselseitigen Ehen und durch das Gesetz der mütterlichen Erbfolge".[1] Att det inom alla de nordliga stammarna rådande matriarkatet och exogamien skulle kunna sammanställas med de af honom uppräknade djurnamnen på släkterna har undgått honom. Och detta får väl sin förklaring i det af BOAS vid mer än ett tillfälle påvisade förhållandet, att någon uppfattning af att vara afkomlingar af totemdjuret icke nu omtalas.[2] Vid förfrågan hur indianerna erhållit sitt totem, får man nämligen nu för tiden alltid till lifs en myt, om hur en gång i tiden en indian hade någon sorts mellanhafvande med ett visst slags djur, hvarefter hans systrar och deras efterkommande antogo detta såsom totem. Sådana förklarande myter utesluta emellertid icke, att äfven dessa indianer, innan de ännu fått en så bestämd uppfattning af människans olikhet med djuren, kunnat tro på en verklig släktskap mellan klanen och dess totem. Att så verkligen också varit förhållandet, torde framgå af hvad BOAS själf berättar om, huru vargsläkten hos tlinkiterna beder till vargarna: "vi äro edra släktingar, gör oss inte illa!"[3] Här är således direkt tal

---

[1] O. a. a. s. 122.

[2] Report of the British Association for the Advancement of Science 1888 s. 237. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U. S. National Museum 1895 s. 323: »It must be clearly understood, however, that the natives do not consider themselves descendants of the totem. All my endeavours to obtain information regarding the supposed origin of the relation between man and animal have invariably led to the telling of a myth, in which it is stated how a certain ancestor of the clan in question obtained his totem.» Denna sista punkt är ordagrant lika med s. 819 Rep. B. A. A. S. 1889.

[3] BOAS: Rep. B. A. A. S. 1889 s. 819.

om släktskap med vargen. Dessutom måste man ge HARTLAND rätt, då han finner, att flera af de myter om totemismens uppkomst, som BOAS berättar, alldeles tydligt hänvisa på den släktskap, som denne själf icke finner något spår af.[1] Den sida af släktkänslan, som brukar taga sig uttryck i, att totemet icke jagas eller dödas af dem, som hafva det till totem, förekommer icke. Visserligen beder vargsläkten den ofvan citerade bönen till vargarna, men trots detta jaga de vargen utan tvekan. Men att de bedja den pekar emellertid på en tid, då människan var okunnig om sin öfverlägsenhet öfver djuren, och därför förpliktades gent emot dem af samma skäl, som hon nu åberopar till sitt skydd.

Däremot råder hos dessa stammar, såsom förut blifvit antydt, exogami, och, ehuru den gifta kvinnan alltid följer sin man till hans by, tillhöra barnen moderns totem, och de återvända till hennes stam. Hos de här behandlade stammarna bära familjerna namn efter sitt totem. De tatuera sig med det samt utsira sina byggnader därmed. Framför mera förnämliga hus stå, antingen ett stycke ifrån dem, eller så att själfva dörren går igenom dem, de s. k. totempelarna, dessa egendomliga träsniderier af ända till 15 m. höjd, som väl närmast

[1] Folk-Lore Band 11 (1900) ss. 60 f. FRAZER anför i Totemism s. 5 följ.: »The Haidas of Queen Charlotte Islands believe that long ago the raven, who is the chief figure in the mythology of the north-west coast of America, took a cockle from the beach and married it; the cockle gave birth to a female child whom the raven took to wife, and from their union the Indians were produced.» Dessutom torde man härvidlag kunna tillämpa FRAZERS på följande sida i samma arbete gjorda uttalande: »In some myths the actual descent from the totem seems to have been rationalized away.»

skulle kunna kallas stamträd, där icke blott totemen utan äfven figurer från myterna om deras förvärfvande framställas.[1] Totemismen ger sålunda sin prägel åt deras städer och byar.

Men andra karakteristiska föremål hos dessa folk, äfven de framställande djur i mer eller mindre människoliknande skepnad, finna vi i deras dansmasker, skallror o. d. Dessa ha icke direkt afseende på totemismen utan på en annan karakteristisk företeelse hos såväl dessa som andra indianer, nämligen deras danser. Men äfven dessa torde kunna sägas vara mest utvecklade hos nordvästindianerna.

Då vintern med sin hårda köld och sitt mörker kommer öfver dessa trakter, börja dessa egendomliga fester, som sedan kunna aflösa hvarandra nästan oafbrutet i månader. Och dessa danser föra med sig en fullkomlig omorganisation af hela samhället.[2] I stället för att som under sommaren vara ordnadt i klaner, ordnas det nu efter de s. k. hemliga sällskapen d. v. s. grupper af människor, som invigts af samma ande och af honom erhållit samma hemliga krafter.[3] Dessa hemliga sällskap genombryta helt och hållet klanindelningen, ehuru rätten till invigning i dem erhålles på samma sätt som upptagningen i en totemklan d. v. s. genom äktenskap. Dock inviges ingen, om än aldrig så ärftligt berättigad, utan att stammens medlemmar förklarat honom värdig därtill.

---

[1] Om totempelare se SWAN: The Haidah Indians. Smiths Contr. to Knowledge s. 267.

[2] BOAS: Rep. U. S. Nat. Mus. 1895 s. 418.

[3] Hemliga sällskap finnas bland jordens alla folk. Jmfr SCHURTZ' förträffliga framställning i Altersklassen und Männerbünde.

Ursprungligen voro väl dessa fester intet annat än invigningsceremonier, genom hvilka ynglingarna upptogos i männens krets, och hvarunder stammens arfsägner framställdes för dem i form af ett slags danspantomimer.[1] Att dessa traditioner då hufvudsakligen rört sig om totemen är väl ganska säkert. Samma uppfattning af det omgifvande lifvet, samma världsuppfattning, skulle man kunna säga, som skapat totemismen, ligger till grund för de myter, hvilka åskådliggöras i dessa danser. Under det att totemismen emellertid var bunden vid en bestämd kulturståndpunkt och således med dennas öfvervinnande måste dö bort, ha danserna åter, som bl. a. kunna sägas vara "ein groteskes Mittel, die in den langen Wintertagen und -Nächten aufgespeicherte Energie, die zu wüsten Phantasien und hysterischen Zuständen führt, durch die geregelte Tollheit der Maskentänze abzuleiten"[2], lefvat kvar och förändrats med den ändrade uppfattningen af familj och individ. Därtill är att märka att myterna och då naturligtvis äfven den dramatiska framställningen af dem egentligen mera kunna sägas höra, om vi så få säga, till den moraliserande nöjesläsningen, ja, oftast enbart nöjet. Men denna folkliga nöjeslektyr ger oss en inblick i uppfattningen vida säkrare än en uppspirande teologi. Det är så vi ha att fatta dessa på totemismens grund uppvuxna danser.

Nu skulle man kunna invända med SCHURTZ: hvad hindrar, att den totemistiska organisationen och djuruppfattningen är sekundär i förhållande till dansförbun-

---

[1] BOAS: The decorative art of the Indians of the North Pacific Coast i Bull. Amer. Mus. Natur. Hist. Band IX 1897 (1897) s. 139. The social organization etc. Rep. U. S. Nat. Mus. 1895 s. 396 s. 421.

[2] SCHURTZ: Altersklassen und Männerbünde s. 392.

den?[1] Strängt taget kommer denna fråga oss icke vid, ty äfven om "die Männerbünde" o. d. vore primära i förhållande till den totemistiska klanen, är det ändå klart, att det är samma uppfattning, som ligger till grund för dessa djurpantomimer och för totemismen, och att man alltså i den längst fortlefvande af dessa institutioner kan studera densamma. Men det kan icke nekas, att SCHURTZ till förmån för sin fruktbringande teori gjort en alltför stark konstruktion, då han söker göra troligt, att totemismen är sekundär i förhållande till dessa förbund. Han erkänner nu visserligen, att det icke finns mera skäl hvarken för den ena eller andra uppfattningen. Han förklarar t. o. m. den ordning, som här framhållits, vara enkel och tilltalande.[2] Ja, den är verkligen så enkel och tilltalande, att SCHURTZ i detta sammanhang uteslutande verkar konstruktör, och vi kunna lugnt taga fasta på SCHURTZ' halfva medgifvande, att intet faktum hos nordvästindianerna skulle komma oss att tänka på någon annan. Om man såsom SCHURTZ anser totemismen beskrifven med följande à propos die Sippen gjorda uttalande: "in der Regel glauben die Mitglieder einer Sippe von einem Tiere, seltener einer Pflanze, einem Gestirn u. s. w. abzustammen (Totemismus)[3]" d. v. s. anser denna tro, och hvad den innebär, vara en bisak och äktenskaps-

[1] SCHURTZ O. a. a. s. 391. »Immer wieder drängt sich die Vermutung auf, dass die Tiersagen und -Darstellungen der totemistischen Sippen ursprünglich von den Männerbünden ausgehen und erst von diesen auf die Sippen, deren männliche Mitglieder eine geschlossene Gemeinschaft bildeten, als willkommene Unterscheidungszeichen übertragen worden sind; ein vollgültiger Beweis ist leider auch hier nicht möglich.»

[2] SCHURTZ O. a. a. s. 391.

[3] SCHURTZ O. a. a. s. 72.

föreskrifterna hufvudsak, då kan man möjligen konstruera så. Men för oss, som anse denna uppfattning och de riter, som sammanhänga med den, vara hufvudsak, ställer sig frågan annorlunda.

Emellertid ha dessa danser genom allehanda inflytelser undergått och undergå en ständig förvandling, som gör, att alla försök att finna ursprunget till dem blifva mer eller mindre berättigade gissningar. Kommer då härtill, att dess nuvarande form erhållits från kwakiutlerna, som BOAS, hvilken ju är den förnämste kännaren på detta område, påstår,[1] blir problemet än mera inveckladt, enär ju dessa hafva en annan organisation och nu sakna egentlig totemism.[2] Å andra sidan förklarar detta den nuvarande skenbara bristen på kontakt med totemismen. Därtill kommer den inkonsekvens, som alltid finnes i religiösa föreställningar, men framförallt hos mera primitiva folk. Dessa danssällskap utgöra emellertid den viktigaste faktorn i dessa stammars sociala och politiska lif, och den religiösa dyrkan, som ägnas himlen eller himlakropparna, betyda vid sidan af dessa ej mycket. I dem bevaras helt visst om än i för de nuvarande släktena ej fullt förståelig form stammens uräldsta föreställningar. Nu spela de en viktig roll på det sättet, att vissa sällskap sitta inne med den politiska makten, så att man icke kan utöfva något egentligt inflytande utan att vara upptagen i dem.[3]

Till grund för de hemliga sällskapen ligger en tredelning af samfundet, som förefinnes hos alla dessa stammar, en tredelning, hvilken vi skulle kunna återgifva genom

---

[1] BOAS: Rep. B. A. A. S. 1889 s. 849.

[2] BOAS: Rep. B. A. A. S. 1888 s. 237.

[3] HALE: Rep. B. A. A. S. 1890 ss. 556 f.

namnen adel, medelklass och gemene man. Adeln kan man endast tillhöra genom arf.[1] Den utgöres på visst sätt af hufvudmännen för ätterna, som ärft stamfaderns namn och rang. Hvarje namn utgör en tradition om erhållandet af öfvernaturliga krafter, hvilka ärfts af den nuvarande bäraren.[2] Egentligen är det så, att samme ande, som visade sig för stamfadern, visat sig äfven för hans ättling och gifvit honom det namn, han en gång gaf hans stamfader. Dessa namn bäras endast under den tid andarna vistas hos indianerna d. v. s. under vinterceremonierna. Från den dag andarna antagas anlända, bortläggas alla sommarnamn och antagas vinternamn. Efter en liknande princip äro alla de hemliga sällskapen ordnade. De utgöras af grupper, hvilka erhållit samma hemliga krafter af någon ande. Antalet af dessa hemliga sällskap har förändrats och uppfattningen af dem likaså.

Det har förut påpekats, att det fordras vissa kvalifikationer för att kunna upptagas i dem. Emellertid har uppfattningen af de till de olika sällskapen hörande dansattributen understundom skjutit själfva andeingifvelsen åt sidan, så att blotta innehafvandet af sådana attribut kunna vara nog för att vara en sannskyldig medlem. Så berättas, hur matilperna fordom icke hade någon hamatsa, och de andra stammarna ville icke tillåta dem att få någon genom äktenskap. Då hände det en gång, att en kanot från de norra stammarna med fyra män och två kvinnor uti for förbi matilpernas by. En af de ombordvarande bar hamatsernas ornat. Detta sågo två män i byn, och de beslöto genast att döda de förbifarande för att för-

---

[1] Boas: Rep B. A. A. S. 1890 ss. 569 f.

[2] Boas: Rep. U. S. Nat. Mus. 1895 s. 418.

skaffa sig hamatsadansen. Genom list lyckades de döda de sex människorna. En af ynglingarna tog då cederbastornamenten och hvisselpiporna, och så började han utstöta hamatsernas rop hāp, hāp, hāp, ty nu var han en verklig hamatsa; han hade ju den riktiga yttre formen.[1] Ett ytterligare bevis på hur formen så småningom utt ränger anden.

"Ändamålet med hela vinterceremonien är", säger Boas, "först att återföra ungdomen, som antages stanna med den öfvernaturliga varelse, som är sällskapets beskyddare, och att därefter, då han återvändt i ett tillstånd af extas, utdrifva den ande, som besatt honom, och återställa honom från hans heliga vansinne. Detta uppnås genom sånger och danser. För att få den unge mannen tillbaka uppföra medlemmarna af alla de hemliga sällskapen sina danser. Man tror, att de tilldraga sig den frånvarande novisens uppmärksamhet, tills slutligen en af danserna exitera honom till den grad, att han återkommer flygande genom luften. Så fort han visar sig, försöka hans vänner fånga honom. Därefter börjar andra delen af ceremonien, utdrifvandet af anden eller som kwakiutlerna kalla det, tämjandet af novisen. Detta åstadkommes genom sånger sjungna till hans ära, genom danser utförda till hans ära af kvinnor samt genom shamanens ansträngningar. Sedan novisen på detta sätt bragts till full fattning, måste han genomgå en ceremoniell rening, innan han tillåtes att återgå till det hvardagliga lifvet. Reningens noggrannhet och kraft beror på dansens art".[2]

---

[1] Boas: Rep. Nat. Mus. 1895 s. 424.

[2] Boas: Rep. B. A. A. S. s. 431.

Det skulle här föra för långt att ingå på själfva danssättet och därmed sammanhängande saker. Danserna utföras alltid i samband med storartade fester af ena eller andra slaget, i hvilka alla de andra hemliga sällskapens medlemmar deltaga. Det förnämsta sällskapet är hamatsernas eller människoätarnas.[1] Det är den ande, hvilkens namn Boas transkriberar. Baxbakuālam-Xsīwaē, som inviger denna dans. Hans högsta önskan är att äta människokött.[2] Novisen bortröfvas af honom och "stannar i hans hus", som det kallas, i själfva verket vistas han i skogarna i tre till fyra månader. Inemot midten af denna tid nalkas han byn, och då låter han höra skarpa hvisslingar och det karakteristiska ropet "hāp, hāp, hāp (äta, äta, äta)." Så inbjuder hans fader innevånarna i byn till en fest. Det börjas med tre dagars fest och dans, sedan lär man sig besvärjelsesångarna för hamatsan. Därpå går hvarje familj hem till sig och intager sin måltid,[3] och därefter, sedan man åter församlats, börjar själfva hufvuddansen. Man dansar nu efter ett strängt ceremoniel. Alla fel emot detta måste sonas med större eller mindre gåfvoutdelning. Alla äro iförda sina kostymer, hamatserna de för dem karakteristiska cederbastprydnaderna. Och så efter någon synnerligen väl utförd dans uppenbarar sig den nya hamatsan. Han omgifves nu af några manliga släktingar, som söka lugna

---

[1] Ang. Hamatsadansen jmfr. Boas: Rep. U. S. Nat. Mus. 1895 ss. 431 ff. Woldt: Kaptein Jacobsens Reiser ss. 45 ff.

[2] Boas: O. a. a. s. 437.

[3] Boas: O. a. a. s. 521. Vi ha fäst uppmärksamheten på detta drag, emedan det visar, att man icke kan till en totemistisk gemensamhetsmåltids förmån utnyttja de beskrifningar på gemensamma måltider under fester, som Boas ger längre fram (s. 551).

honom med de karakteristiska skallrorna, och i synnerhet söka de hindra honom från att bita allt för många. Novisen brukar nämligen i sin extas bita i än den ena än den andra och på det sättet tillfredsställa sin lystnad efter människokött. Men som hans släktingar under nuvarande mildare seder få rikligen ersätta den bitne för sveda och värk, söker man förhindra ett allt för häftigt ätande. I äldre tider dödades en slaf, som icke endast novisen utan samtliga hamatser åto upp. Nu för tiden har en ny hamatsa med sig vid sin återkomst från andens hem ett lik, som ätes af hamatserna i den högsta exaltation efter dansen. Det är alltid det mumifierade liket efter en af novisens närmaste släktingar, som förtäres.[1] Den unga hamatsan utför sin dans i en mask, som betecknar, att han är besatt af hamatsernas ande. Den nya hamatsan tillåtes icke att hafva umgänge med någon, utan måste stanna ett år för sig själf. Han får icke arbeta förrän efter slutet af den nästa danstiden. Under fyra månader måste han använda en särskild kittel, särskild sked, särskild matbunke, som sedan förstöras. I dessa sistnämnda bruk hafva vi tydliga påminnelser af den hos andra folk vanliga tabuföreställningen.

Vi hafva nu i allra största korthet fått en öfverblick öfver nordvästindianernas totemism. Vi ha då funnit, att i de flesta fall totemismen består däri, att hvarje klan har ett djur, hvars namn den bär, och hvars bild

---

[1] Boas: O. a. a. s. 441. I hvilket sammanhang ätandet af slafven och ätandet af släktingens lik stå, kan ej klarläggas. Det är emellertid ett bevis på, hur högt man skattar detta ätande, att man, trots de upprepade fall af blodförgiftning, som uppstått genom förtärandet af allt för färska lik, fortfarande håller i med detta bruk.

såväl finnes anbragt på bostäder som tatuerad på den enskilde individen.[1] Medlemmar af liknamniga gentes få icke gifta sig med hvarandra, och totemet går i arf från morbroder till systerson. Men den närmaste förklaringen till denna benämning, nämligen att släktmedlemmarna anse sig härstamma från totemdjuret, är numera ersatt af en beskrifvande myt. Vi anse oss emellertid kunna säga detta numera utan att ha gjort oss skyldiga till någon allt för djärf rekonstruktion. Dessutom ha vi att lägga märka till den egendomligt människolika form totemdjuren ha fått i deras konst. Detta tyder på en utveckling från djur till människa inom deras begrepp, som för oss på bästa sätt förklarar deras nuvarande obenägenhet att betrakta ett djur som stamfader. Ty då konsten, som dock är konservativare, måst förmänskliga stamsägnens djur, är det väl icke att undra på, om djurskepnaden fått betydligt maka åt sig i de etiologiska myterna.

Hvad som däremot strax synes oss påtagligt, är den rent sociala karaktär totemismen har hos dessa folk. Ty äfven om vi ansett oss kunna framhålla, att det är samma uppfattning som ligger till grund för totemismen och vinterdanserna, och att dessa företeelser således hafva ett mycket intimare samband, än som nu genast faller i ögonen, är det uppenbart, att totemismen, sådan den nu förefinnes, på helt annat sätt är en social institution. Visserligen äro vinterdanserna och shamantro den hos folket lefvande religionen, men vi få icke vara blinda för,

---

[1] »Både män och kvinnor äro tatuerade och mönstren äro alltid totembilder» (Stolpe: Stud. i Amer. Ornamentik s. 35). Men totembilder påträffas på allehanda andra föremål ss. husgeråd, pipor m. m.

att en annan religion finnes nämligen dyrkandet af himlen och himlakropparna.[1] Men det är med denna dyrkan som med indianernas "Store Ande"; för själfva folket spelar den en obetydlig roll. Det är nu en gång så äfven på långt högre områden, att skillnaden mellan teologi och den modernaste teologien och den verkligen härskande folkreligionen är himmelsvid. Så förefinnes också ibland dessa folk en "teologi", som visserligen har sin oerhörda betydelse såsom så småningom humaniserande den härskande folkreligionen, men som dock icke är ett rätt uttryck af denna. Det är just dessa företeelser Boas egentligen skildrar, då han öfvergår från den sociala organisationen, totemism och hemliga sällskap, till religionen. Ty för honom är denna senare egentligen uppfattning af gudarna och lifvet efter detta.

Boas säger, att under det att tlinkiternas och haidaernas religion tyckes vara en naturdyrkan, grundad på den allmänna föreställningen om besjälande af naturliga föremål, i det att intet föremål intar någon förhärskande plats, är tsimsianernas en ren himmelsdyrkan.[2] Då Boas kommer till de kulturellt mera framskridna kwakiutlerna, berättar han, att de dyrka solen. De bedja till henne, och de frambära offer till henne. Hennes son är Kānikilok, som steg ned från himmelen och vandrade öfver hela jorden, under det han gaf människan hennes sociala institutioner, seder och konst.[3] Man behöfver icke vara gripen af något öfverdrifvet religionshistoriskt låneraseri för att häri icke uteslutande se en originell kwakiutlisk uppfattning utan också en om-

[1] Boas: Rep. B. A. A. S. 1889 ss. 842 ff.
[2] Boas: O. a. a. s. 845.
[3] Boas: O. a. a. s. 847.

plantering af kristna berättelser. Hålla vi oss åter till Boas framställning af tlinkiternas och haidaernas religion, är det tydligt, att, om den består i, som han säger, ett besjälande af naturen, man skulle lämna ett viktigt område å sido, om man icke toge med hela den frodiga andetro, som förefinnes i de hemliga sällskapens danser. De äro ju icke annat än mer eller mindre besjälade naturföremål alla dessa hemliga sällskaps patroni.

Hvad återigen den ursprungliga kult beträffar, som dessa hemliga sällskap afslöjar för oss, är det tyvärr icke mycket. Att det omtalade människoätandet hos hamatserna återgår på ett gemensamt ätande är väl möjligt. Det är ju troligt, att det här varit fråga om endokannibalism. Ty väl pekar slafoffret på exokannibalism, men dels räknades verkligen slafvarna med till stammen, dels är det otänkbart att ett sådant bitande af de egna stammedlemmarna, som ofvan omtalats, skulle ha tolererats, om det icke förde tillbaka på endokannibalistiska bruk. Att alla hamatserna åto hela slafven för allt för tydligt tillbaka på hos andra folk bekanta bruk vid gemensamhetsoffer, för att det icke skall åtminstone gissningsvis kunna sammanställas. Det är naturligtvis icke min mening att påstå, att här framvisats ett totemistiskt gemensamhetsoffer, ty därtill fattas för visso många länkar, men däremot tror jag, att man af det föregående kan se, att det finnes allt för tydliga anknytningspunkter till en gemensamhetsmåltid, för att man med det vanliga sättet att finna spår skall kunna våga säga, att intet tecken till en dylik kan uppvisas hos dessa folk. Den närmast till hands liggande anmärkningen är, att det icke är hamatserna, som äta hvarandra, utan att de äta utomstående. Det är visserligen sant, att det

vid första ögonkastet ser så ut. Vi må dock komma ihåg, att den mumie, som förtäres, alltid är en nära släkting och således en hamatsa.

* * *

Öfvergå vi nu till de andra nordamerikanska indianstammarna, skola vi finna, att totemismen där är ungefär densamma som hos nordvästindianerna, äfven om den icke är så i ögonen fallande. Totemet som klantotem är en helt social institution. Det är ett slags familjenamn, och någon egentlig uppfattning af släktskap med själfva totemet förefinnes icke, endast den inbördes släktskapen emellan dem, som hafva samma totem, är klar.[1] Totemklanerna äro exogamiska, och under det att vissa stammar äro matriarkaliska, äro andra patriarkaliska.[2] Det skulle emellertid blifva alltför vidlyftigt att här uppräkna totemen inom de skilda stammarna.[3] Det blefve ju endast ett upprepande af vissa för indianen betydelsefulla djur och växter eller mera välkända naturföreteelser. Någon religiös betydelse ha dessa totem icke. Det blir emel-

[1] WAITZ: Anthropologie der Naturvölker ss. 119 f: »In späterer Zeit scheint bei den meisten diese Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Stammvater in den Hintergrund getreten und das Bewusstsein der Verwandtschaft die sich auf das Totem gründete, allein übrig geblieben zu sein».

[2] HALE: Rep. B. A. A. S. 1887 s. 179: »The great Algonkin family affords a remarkable example of a group of tribes related together in language and race and divided by totems, but with this difference, that among the Delawares the totem passed on the mother's side, while among the Ojibways it is inherited on the father's side.»

[3] En samling af olika indianstammars totem finnes hos KOHLER: Zur Urgeschichte der Ehe i Zeitschrift für Vergleich. Rechtswiss. Band 12.

lertid förhållandet, om vi vända oss till de s. k. individuella totemen. Denna benämning "individuella totem" finner emellertid TYLOR självmotsägande. Totemet reglerar klanens förhållande och har blott sammanblandats med den individuelle jägarens skyddsande, manitu eller medicin.[1] Det är icke fråga om, att totemet i egentlig mening är just klantotemet, men å andra sidan skulle man utesluta en väsentlig sida af totemismen, om man helt förbisåge den utveckling, som det individuella totemet innebär.

Det individuella totemet eller, såsom det oftast kallas, indianens medicin erhålles vid manbarhetsålderns inträdande. Då får indianen en liten båge med pilar, som hans fader förfärdigat, och föräldrarna insmörja hans hufvud och ansikte med fuktig jord såsom tecken till ödmjukhet, och han går att uppsöka en afskild plats.

---

[1] TYLOR: Primitive Culture del II s. 235. Det är emot LONG TYLOR riktar en förebråelse för en dylik sammanblandning. Ehuru det är alldeles riktigt, att det är en stor skillnad emellan »the totem animal of the clan» och »the individual hunter's manitu or medicine», torde dock förebråelsen såsom riktad mot LONG vara obefogad. Ty då LONG skildrar indianen, sådan han påträffat densamme, har han knappast någon skyldighet att taga hänsyn till den i verkligheten skedda motivförskjutningen.

Jmfr äfven LANG, som tror sig ha funnit, att indianen aldrig kallar »his personal selected animal» totem utan endast klanens gemensamma. Emellertid tyckes detta vara ett misstag, ty man behöfver ej gå längre än just till LONG, som, om LANGS uppfattning varit riktig, aldrig hade kommit att tala om totemism, då han ju ej kunde vara predisponerad att använda denna term. En annan sak är, att det kunde vara lämpligt att använda termen totemism för klaninstitutionen och de af LONG föreslagna termerna för individuell totemism. The origin of totem names and beliefs Folk-Lore Band 13 (1902) ss. 348 f.

Där inväntar han, under fasta och sjungande den för dessa tillfällen rituella bönen, sin syn. Det kan hända, ehuru det naturligtvis är sällsynt, att hungern drifver honom hem, utan att han fått sin bön uppfylld att få se sin skyddsande. Eljest uppenbarar denne sig för honom i form af det eller det djuret eller åska o. d. Han går då hem, och ingen, hvarken han själf eller andra, talar under de närmaste fyra dagarna, om hvad han kan ha upplefvat. Därefter får han gå till någon gammal ansedd man, hvilken är känd för att en gång ha sett samma syn som han. Sedan han för denne omtalat sin syn, går han ut för att finna det djur, han drömt om, hvilket han då dödar och tager något af detsamma som amulett. Denna amulett är indianens heligaste sak och är det yttre tecknet på hans syn. Sedan nu detta är gjordt, upptages indianen i ett sällskap, som består af alla dem, som haft samma syn som han. Detta sker under vissa ceremonier, som intresseradt följas af hela stammen, fastän endast de lika benådade äro de aktivt deltagande däri. Hvad nu åter själfva synen beträffar, äro olika djur bärare af olika nådegåfvor. Och indianerna säga, att ynglingens egenskaper predisponera honom till att se det ena eller andra.[1] Äfven om således dessa sällskap icke ha samma fasta organisation som nordvästindianernas, se vi dock en tydlig motsvarighet dem emellan.

Vi ha nu genom ett par exempel framhållit de väsentliga dragen i de nordamerikanska indianernas totemism. Peka nu dessa kännetecken på en verklig totemism? En sådan skulle vara icke blott ett socialt system utan äfven ett religiöst. Hufvudkännetecknen på det

[1] Denna skildring är till sitt innehåll hämtad från Miss Fletcher: The Import of the totem i Rep. Smithson. Inst. 1897.

förra skulle ju vara, att människor med samma totem icke skulle gifta sig med hvarandra, och på det senare, att den, som hade ett visst djur till totem, icke dödade detta beroende på det mer eller mindre mystiska förhållande, som rådde emellan totemet och dess dyrkare.

Hvad nu den sociala sidan beträffar, är den tydligt framträdande. Där öfverhufvud totemism ännu kan sägas råda, där finnas bestämda äktenskapsföreskrifter; men å andra sidan finnas totemistiska stammar med arfsrätt på fädernesidan. Huruvida dessa verkligen haft matriarkat, är nu ej möjligt att afgöra, äfven om man kan anse det troligast. Hvad nu åter uppfattningen af totemet såsom stamfader beträffar, är det visserligen sant, att densamma icke är aktuell hos de nordamerikanska indianstammarna, men å andra sidan finnas i sägner och sagor så uppenbara spår af denna uppfattning, att man kan anse den till fullo konstaterad, äfven om den nu härskande uppfattningen lämnat den bakom sig.

Med den religiösa sidan förhåller det sig annorlunda. Det kan tyckas, som om man icke utan svårighet kan tillskrifva den nordamerikanska totemismen en sådan. Men härvid är att märka, att det för många författare synes vara en ren bokföringsåtgärd, om vissa med totemismen sammanhängande företeelser skola räknas till det religiösa området eller icke beroende på den oklarhet, som råder, om hvad som egentligen bör räknas till religionen.

Men det synes som om, där totemismen som social företeelse står i sitt flor, man icke har lätt att påvisa den religiösa sidan. Men härvid är att märka, att, såsom redan framhållits, alla de folk vi nu kunna studera ha en lång utveckling bakom sig, och att det hos dessa

folk, om hvilkas historia vi endast ha en och annan antydan, alltid blir svårt att döma, hur långt de båda leden social och religiös gått isär under tidernas lopp. Att emellertid i den ursprungliga totemismen funnits en bestämd religiös sida framgår tydligt af den nuvarande indianens förhållande till sin medicin, det individuella totemet. Och samma sak kan man också läsa ut ur de totemistiska danserna. Ty att dessa icke äro fristående företeelser för sig utan stå i ett verkligt väsensförhållande till totemismen torde alldeles tydligt framgå ur de föregående beskrifningarna.

Alltså om man, såsom här göres, ger åt religionen den mest vidsträckta räckvidd, måste det betonas, att den nordamerikanska totemismen i sin nuvarande situation egentligen endast framvisar spår af religiös betydelse. Det enda, som med säkerhet kan påstås, är att till grund för de hos de totemistiska folken härskande religiösa folkföreställningarna ligger samma uppfattning, som alstrat totemismen. Hvad nu särskildt det totemistiska offret beträffar, kan det icke påvisas hos någon enda stam.

* * *

Gå vi nu vidare till Syd-Amerika, finna vi äfven där tydliga spår af totemismen såsom social institution. Vi skola äfven här endast framtaga några typiska exempel. Im Thurn i sitt kända arbete öfver Guianas indianer säger att "the somewhat obscure family-system of South American Indians is, in fact, identical with the better-known totem-system of North American Indians."[1] Det är tydligt, att det äfven bland dessa folk finnas de, hvilka mera bevarat den gamla uppfattningen, och som

[1] Im Thurn: Among the Indians of Guiana ss. 160 f.

en sådan folkstam, då det gäller det gamla familjesystemet, anför IM THURN arawakerna. Å andra sidan få vi icke tro, att de varit utan störande inflytelser, tvärtom hafva de mer än de andra varit i beröring med europeerna. Ett faktum som IM THURN i ett annat sammanhang finner ha utöfvat ett bestämdt inflytande på dem.[1] Dessa ha sedan länge varit kända för att vara delade i en massa familjer; man trodde förr tjugutre, men IM THURN har funnit fyrtisju och anser sig nästan kunna försäkra, att det finnes ännu fler.[2] Öfversättningen af dessa namn är i de flesta fall osäker, men de anses oftast betyda, att familjen härstammar från något djur eller växt, som är vanlig i Guiana. Emellertid är, som sagdt, öfversättningen osäker, och indianerna förklara själfva, att namnen äro "old-time talk",[3] som de icke förstå. Och då de ibland försöka sig på en tolkning, händer det, att den ene säger så den andre så, fastän båda kunna vara från samma by. Om namnens uppkomst hafva arawakerna två olika traditioner.[4] Enligt den ena skulle hufvudmännen för familjerna på ett möte ha beslutat att anlägga vissa familjenamn, emedan arawaks-familjerna allt mer tilltogo i antal. Emellertid förneka dock de flesta denna tolkning. De försäkra, att hvarje familj härstammar från ett djur eller växt af samma namn som

[1] »The Arawaks are the cleanliest of all the Indians. This may be partly due to the fact that the latter, living just in the district which was earliest, and has been continuously, occupied by Europeans, and having always held friendly relations with these Europeans, have, more than any other tribe, become to a certain extent civilised», IM THURN: O. a. a. s. 168.

[2] O. a. a. s. 176.

[3] O. a. a. s. 184.

[4] O. a. st.

familjen. Själfva känna de emellertid icke sägnen härom, men deras fäder gjorde det, säga de. Härstamningen räknas endast på mödernesidan, och ingen får gifta sig med släktingar på denna linje.[1] I full öfverensstämmelse med denna matriarkaliska uppfattning flyttar en indian in i sin svärfaders hus och blir sålunda fullständig medlem af sin hustrus familj.[2] Emellertid finnas spår af än mera bestämda giftermålsföreskrifter i det medlemmarna af Demarèna-familjen skola gifta sig med Karobahana-familjen.[3]

Hvad åter de hemliga sällskapen eller danserna beträffar, som vi funno hos de nordamerikanska indianerna, äro de icke fullt så organiserade hos Guianas indianer. Im Thurn reserverar sig, i det han säger, att han lika litet som andra hvita lyckats få se en fullständigt utförd dans. Hvarje fest bland Guianas indianer är ett dryckeslag, där det förtäres stora kvantiteter paiwari — deras nationaldryck. När en fest skall hållas, inbjudas medlemmarna af samma stam vid angränsande boplatser.

Festerna vara i flera dagar. Både män, kvinnor och barn måla sig och pryda sig på allehanda vis. Och så börja danserna. Dessa danser äro olika inom de olika stammarna. Vissa danser äro imitationer af djurens rörelser. I den s. k. tiger-dansen, där de dansande imitera jaguarens rörelser, uppträder äfven en man, som representerar jaguaren, och borttröfvar undan för undan de dansande. Ackawoierna hafva en dans, i hvilken de som utföra dansen, föreställa hvar och en sitt djur och bära en sticka, på hvilken finnes en afbildning af det djur,

---

[1] O. a. a. s. 185.

[2] O. a. a. s. 186.

[3] O. a. a. s. 178.

han föreställer. Under det de dansa, sjunga de alltid sånger.[1]

Om vi således ibland Guianas indianer väl funnit totemismen som familjenamnsinstitution på samma sätt som i Nord-Amerika, men däremot icke danserna i lika hög grad organiserade, äfven om tydliga djurpantomimer förekomma där, återfinna vi, om vi gå än mer söderut, danspantomimerna med djurframställningar. Maskerna, som bland nordamerikanerna spelade en så stor roll, anses tillsvidare i Syd-Amerika vara inskränkta till Amazonflodsområdet.[2] Men här ha alla stammar sina egna dansfester, ja, hvarje by har sin, i hvilken djurpantomimer uppföras med hjälp af masker.[3] Dessa danser äga rum i ett särskildt för ändamålet uppfördt hus. Till sin anläggning likna de hvarandra i hela Brasilien. VON DEN

[1] Jmfr till denna framställning ss. 319 ff.

En egendomlig dans förekom hos arawakerna; numera är den dock mera sällsynt. Hvarje deltagare har i sin hand en piska, macquarie, med en hård stark snärt gjord af fiber. Under dansen svingas piskorna. Då och då dansar ett par ut och börjar använda sina piskor på de andra dansande i tur och ordning. Dessa taga emot slagen utan att ändra en min. De piska hvarandra på så vis undan för undan, tills blodet rinner öfver benen. Det är troligt att äfven andra stammar ha denna dans.

Hvad detta piskande ursprungligen betydde, är nu omöjligt att säga. Kanhända skulle man här kunna leta sig till spåren af ett endokannibalistiskt offer eller ett sakrament. Jmfr THOMSEN: Orthia ss. 29 ff. I alla händelser påminner det i någon mån om fastlagsrisandet. Jmfr HAMMARSTEDT: Om fastlagsriset etc. Nordisk Tidskrift 1902 ss. 265 ff. Men den nuvarande meningen med denna dans är väl endast att ge vederbörande tillfälle att visa, i huru hög grad de äro okänsliga för fysisk smärta.

[2] VON DEN STEINEN: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens s. 296.

[3] O. a. st.

STEINEN framhåller det som i högsta grad karakteristiskt, att Bakaïrí ha samma ord för dansa och sjunga.[1] Det hus, i hvilket de uppföras, kan i viss mån liknas vid byns kyrka.[2] Kvinnorna äro emellertid alldeles uteslutna från deltagande i dessa danser. Och detta finner VON DEN STEINEN helt naturligt, då enligt hans uppfattning de ha sitt ursprung i jägarfester. Denna slutsats drager han dock en smula för tidigt, ty han berättar själf, att hos Suyá deltaga kvinnorna.[3] Men VON DEN STEINEN är angelägen att säga: "dass von irgendwelchen Geheimnissen und Mysterien oder irgend einer besonderen Beziehung der Medizinmänner zu den Tänzen, die vor den Frauen geheim gehalten werden sollten, auch nicht die leiseste Spur zu finden war".[4] Hur det då är med Suyá, talar han icke om. Helt visst har VON DEN STEINEN varit en smula för hastig i sitt omdöme, ty om man närmare ser till de namn, han omtalar på maskerna, skall man finna, att de så totalt sammanfalla med hela den öfriga uppfattningen hos dessa indianer, att man icke behöfver åt dem vindicera en alldeles speciell upprinnelse. Så se vi namnet Imeo-Makanari,[5] som är namnet på en viss dans eller mask, emedan denna Imeo är en insekt, som lefver just i Buritipalmen, hvaraf dessa masker göras. Det finnes naturligtvis allehanda andra masker; de föreställa i allmänhet ett djur.

Till danserna bäras också dräkter, som på sitt vis skola fullständiga djurlikheten. Men dessa dräkter göras

---

[1] O. a. st.

[2] O. a. a. ss. 298 f.

[3] O. a. a. s. 298.

[4] O. a. st.

[5] O. a. a. s. 301.

ofta med specifika mänskliga drag. VON DEN STEINEN berättar[1] härom och gör därvid ett intressant tillägg: "Unwillkürlich fühlen wir uns so zu der Annahme gedrängt, es würde uns damit auch ein menschliches Individuum vorgeführt. Dieses ist aber gar nicht nötig, denn dem Indianer erscheint es umgekehrt für selbstverständlich, dass das dargestellte Tier im Besitz aller menschlichen Eigenschaften auftritt und handelt und giebt auch den Gesichtsmasken seiner Tiere menschliche Züge". Just detta, att de betrakta människor och djur så fullständigt lika, endast som till utseendet olika personer, finner VON DEN STEINEN vara ett hufvuddrag i deras åskådning, åtminstone finner han det vara det svåraste att upfatta för det europeiska tänkandet. "Mensch, Jaguar, Reh, Vogel, Fisch, es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften."[2] Öfverhufvud taget måste vi helt och hållet tänka bort gränserna i naturen. Och i synnerhet allt, som vi kalla naturlagar. Det mesta vi i den stilen kunna tänka är helt enkelt vanan. Den enskilde eller rättare stammen, klanen står i midten af händelserna, och dessa uppfattas icke såsom naturföreteelser betingade af vissa i naturen immanenta orsaker utan helt enkelt som intryck. Inte på något psykologiskt filosofiskt sätt, utan som det tett sig, så är det. Något sammanhang söker den primitiva människan icke och har heller intet som helst behof däraf. För att taga ett exempel, liknande det VON DEN STEINEN använder. Om vi gå i skogen en höstafton och se dimmornas lek ibland träden och tycka oss se en person ett stycke därifrån, men så komma närmare och finna en egendomligt formad

[1] O. a. a. s. 302.

[2] O. a. a. s. 351. Jmfr den sällsynt värderika framställning i kap. XIII. Die Grundanschauung.

trästubbe, är det för oss genast klart, att vi bedrogo oss, men — och häri ligger skillnaden — indianen tror, att dimfiguren förvandlat sig till en stubbe. Han såg en gestalt, nu ser han en stubbe, alltså gestalten har blifvit en stubbe. Von den Steinen berättar som exempel härpå en händelse.[1] Man förföljde en slaf, som sprang in i en tät skogsdunge. Man genomsökte noggrant platsen, men fann endast en sköldpadda. Alltså slafven hade förvandlat sig till en sådan. Det var nu visserligen ett mera sällsynt fall för den vilde, men den förrymde kunde väl trolla då, anser han. Just denna tro på, att alla ting, alla varelser kunna förändra sig till hvad som helst, ersätter för indianen helt och hållet bristen på naturlagar. Han har ingen utveckling, endast förvandling.

Vi få söka lägga bort alla förutfattade meningar, då vi skola söka sätta oss in i denna föreställningsvärld.[2] Det viktigaste för oss är emellertid att, då det gäller indianens uppfattning af förhållandet emellan människor och djur, icke söka pressa in det i vårt tänkandes kategorier. Det finnes för indianen ingen som helst skillnad mellan människan och djuret ej heller emellan de olika djurarterna sinsemellan. En människa kan bli till ett djur och ett djur till ett annat djur, det finnes intet i hans uppfattning, som hindrar detta.

---

[1] O. a. a. s. 350.

[2] Huru svårt det i själfva verket är att sätta sig in i den primitiva tankegången visar Lagarde i sin kritik af Robertson-Smith: »Wie ich es trotz Smith 186 für unmöglich halte, dass je ein unverderbter Mensch in einem Bären seinen Vater erblickt (ich würde einen an derartigen Wahnvorstellungen leidenden Bruder einem zuverlässigen Irrenarzte zur Behandlung zuführen), so halte ich es für unmöglich, dass je ein unverderbter Mensch ein Krokodil oder einen Ibis angebetet habe.» Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wissensch. Im Göttingen 1886 s. 268.

Sådan är den mest primitiva uppfattning vi känna. Att man vid en sådan uppfattning ej kan tala om någon direkt religion torde vara klart, och dock vore det oriktigt att påstå, att religiösa element saknas. Gudar i vår mening saknas naturligtvis; ty en gud är dock på sitt sätt en sammanfattning. Början till en sådan sammanfattning ha vi i totemförhållandet. Man får en associationspunkt mellan en djurart och en stam och denna association, den må nu bestå i någon sorts yttre likhet — negrerna blifva svarta urubus — en människoätande stam är jaguar, eller beroende på att en stam har sina mest påfallande kulturföremål från en djurart — bororó, röda araras — eller sin hufvudsakliga föda från en viss djurart — trumai äro fiskar. Vi finna då, att bororò äro röda araras. De äro det, de kalla sig icke blott så.[1] De äta icke araras, de döda aldrig tama araras, de klaga, då en sådan papegoja dör. Och de röda araras äro verkliga bororós. De anse också, att ett djur af den art, hvars namn gruppen bär, varit stamfader till densamma. Men det kan icke nekas, att detta från vår synpunkt endast är ett socialt förhållande. Gå vi emellertid vidare, skola vi finna, att äfven hos dessa folk finnas äktenskapsföreskrifter, som peka åt det totemistiska hållet, likaså synes matriarkat råda.[2] Man kan således ha rätt att tala om dessa folk som totemistiska. Men något som helst spår till ett totemistiskt offer finnes ej.

Vi ha emellertid icke anledning att längre sysselsätta oss med Amerika utan skola nu öfvergå till en hastig axplockning i de öfriga världsdelarna. Vi lämna då åsido de folk, i hvilkas kultur den kristna religionen fått sin upprinnelse.

[1] O. a. a. s. 512.

[2] O. a. a. s. 331.

IV.

Totemismen i de öfriga världsdelarna.

Vid en undersökning af totemismen har man egentligen att hålla sig till Amerika och Australien. Det är strängt taget endast hos stammar i dessa världsdelar, vi finna företeelser, som kunna sammanföras under detta namn. Men för diskussionen af totemismen, har det självfallet det största intresse att exemplifiera, af hvilka anledningar man ansett sig kunna spåra totemism i de andra världsdelarna. Det är icke meningen att med lexikografisk noggrannhet uppräkna alla s. k. spår af totemism. Det ligger alldeles utom ramen af denna undersökning. Endast några typiska exempel skola framhållas.

Om vi då först vända oss till bantufolken i Afrika, skola vi finna drag, som peka hän mot totemism. LIVINGSTONE omtalar,[1] att de olika bechuanastammarna kalla sig efter vissa djur, något som han anser bero på, att de i äldre tider voro liksom de gamla egyptierna hemfallna åt djurdyrkan. Han meddelar några sådana ord Bakatla "de från apan", Bakuena "de från alligatorn", Batlápi "de från fisken". LIVINGSTONE tillägger, att hvarje stam har en vidskeplig fruktan för det djur, efter hvilket den kallas. Den äter aldrig detta djur.

---

[1] LIVINGSTONE: Missionary travels and researches in South-Africa s. 13.

HARTLAND, hvilken i sitt föredrag som ordförande i The Folk-Lore Society 1901[1] talar om totemismen i Afrika, hänvisar där till detta LIVINGSTONES påpekande, men tillägger, att det är ej nog härmed. CASALIS omtalar nämligen,[2] att: "The Bakuena call the crocodile their father; they celebrate it in their festivals, they swear by it, and make an incision resembling the mouth of this animal in the ears of their cattle, by which they distinguish them from others. The head of the family, which ranks first in the tribe, receives the title of Great Man of the Crocodile. No one dares eat the flesh or clothe himself with the skin of the animal, the name of which he bears. If this animal is hurtful, as the lion for instance, it may not be killed without great apologies being made to it, and its pardon being asked. Purification is necessary after the commission of such a sacrilege." HARTLAND har i detta föredrag samlat en del andra drag från bantufolkens organisation. Han påpekar, huru hos ovaheréros härkomst räknas på mödernesidan. Barnen höra till hennes eanda eller gens och ha sin rätt till arfvegods från henne. T. o. m. spår af verklig exogami finnes, då DECLE säger, att hos waganda får ingen gifta sig inom sin egen klan.[3]

HARTLAND sammanfattar sina undersökningar i det påståendet, att i de lägst stående stammarna hos bantufolken är totemismen tydlig och klar, men ju mer utvecklade de äro, desto färre drag finnas kvar af densamma.

---

[1] HARTLAND: Presidential adress to the Folk-Lore Society Jan. 1901. Folk-Lore 12. 1901.

[2] CASALIS: The Basutos s. 211. cit. af HARTLAND Folk-Lore 12. 1901 ss. 31 f.

[3] DECLE: Three years in savage South Africa s. 443 cit. af HARTLAND: O. a. a. s. 32.

"There can therefore be little doubt that the Bantu race has emerged from a nomadic savagery organised on the basis of totemism and mother-right."[1] Men, tillägger han, totemismen florerar hos de lägsta stammarna, ehuru det totemistiska offret icke kunnat påvisas.

Hvad beträffar de i den föregående framställningen af amerikansk totemism i närmaste samband med densamma ställda danserna, äro uppgifterna om sådana ej så många. Men att de äfven här ha sammanhang med djurklanerna framgår otvetydigt af LIVINGSTONE. I det förut omtalade yttrandet säger LIVINGSTONE nämligen också: "They also use the word "bina" to dance, in reference to the custom of thus naming themselves, so that, when you wish to ascertain what tribe they belong to you say, "What do you dance?" It would seem as if that had been a part of the worship of old." LIVINGSTONE, för hvilken totemism var ett okändt begrepp, omtalar flera andra drag, som peka åt detta håll, men det anförda får vara nog för vårt ändamål.

Vi skola, då det gäller denna världsdel, ytterligare endast sysselsätta oss med Madagaskar. Vi se då saken helt och hållet geografiskt utan att taga hänsyn till invånarnas etnografiska ställning. Att de nuvarande invånarna äro af malajisk härkomst, har för vårt ändamål ingen betydelse.

Då det gäller denna ö, äro vi i den lyckliga belägenheten att kunna hänvisa till ett specialarbete om tabu och totemism på densamma af VAN GENNEP.[2] VAN GENNEP börjar med en ingående redogörelse för olika tabu. I afslutningskapitlet behandlar han frågan om

[1] HARTLAND: O. a. a. s. 33.

[2] VAN GENNEP: Tabou et Totémisme à Madagascar.

totemismen kan anses finnas på Madagaskar och kommer till det resultat, att så ej är förhållandet. Först och främst påpekar VAN GENNEP, att något som helst ord motsvarande totem, icke finnes på Madagaskar.[1] Han anser detta faktum vara af allra största betydelse. Det torde dock icke betyda så mycket, att europeerna ej lyckats få tag i ett ord för en företeelse, som, om den funnits, för länge sedan skulle varit försvunnen, och nu endast kunna återfinnas i en eller annan kvarlefva i seder och bruk. VAN GENNEP påpekar vidare, att det endast är i undantagsfall, som en familj eller klan bär det tabuerade djurets namn, ty djurnamn äro sällsynta. Namnen äro vanligen beskrifvande såsom exempelvis "de ifrån skogarna" eller genealogiska "Raminiaafkomlingarna" o. d.[2] Detta kan naturligtvis lika väl vändas om och göras till bevis för, att totemismen funnits en gång. Ty man kan ju säga, att det, att djurnamn finnas, ehuru andra benämningar äro de vanligaste, visar, att de äro sega reminiscenser från ett annat kulturskikt. På samma vis kan det resoneras om invändningarna, att det ytterst sällan förekommer antydningar, att det tabuerade djuret är klanens beskyddare, och om de djurbilder, som förekomma.[3] En annan sak är det med exogamien, ty på Madagaskar härskar endogami, emedan regeln synes vara den, att en viss djurklass ej får blanda sitt blod med någon annan.[4]

Hvad återigen initiationsriter och danser beträffar, förklarar VAN GENNEP, att de förra icke finnas eller ha funnits, och detta ehuru han själf på flera ställen omtalat

---

[1] VAN GENNEP: O. a. a. s. 306.

[2] O. a. s. o. ff.

[3] O. a. a. s. 308.

[4] O. a. a. ss. 309 f.

omskärelsen. Danser, då man kläder sig i djurornament, finnas, men VAN GENNEP anser dem för litet studerade, för att man skall kunna hänföra dem till totemismen.

Emellertid blir ett sådant resonerande om ursprunget till en eller annan företeelse ett jonglerande med ord. För att bestämdt kunna påvisa, att den eller den företeelsen funnits hos ett folk, måste man känna detta folks historia, ej en eller annan företeelse, om hvilken den ena anser den primär den andra sekundär. Den jämförande metoden kan icke alltid lyckas att till ett helt restaurera de många fragmenten; men den kan påvisa de allmänna förutsättningarna för den eller den företeelsens existens. Det är ju tydligt, att man ej på något vis kan vänta att finna en "klassisk totemism" hos så pass högt stående folk som invånarna på Madagaskar; men å andra sidan har VAN GENNEP själf uppvisat så många drag, som göra, att för den, som hyllar den totemistiska tron, det icke är någon svårighet att påvisa möjligheten af, att den kan ha förefunnits. VAN GENNEP säger själf, att man icke har rätt att vänta primitiva fakta på Madagaskar.[1] Alla institutioner hafva där nått en sådan grad af utveckling, att man icke kan i socialt afseende jämföra Madagaskar med indo-, poly- och melanesier eller Bantuområdet. Men å andra sidan framdrager VAN GENNEP många exempel, som visa resterna af en primitiv åskådning. Här skola vi endast framdraga ett par. I Antankaratrabergen i närheten af Tananarivo lefver en stam,[2] som anser sig härstamma från en hund. Hunden är tabu på olika områden. Vidare finnes en familj, som anser sig härstamma från en kvinna, som föddes som en

[1] O. a. a. s. 315.
[2] O. a. a. s. 231.

ko, och som förbjöd sina efterkommande att äta nötkreaturskött. Det är emellertid af intresse att se, hur det finnes olika legender, som berätta, hur man kom att äta nötkött.[1] SIBREE[2] säger på tal härom om en sådan legend: det är antagligen sant, i den mån den erinrar om en äldre period, då oxen betraktades som ett heligt djur, och då oxkött endast förtärdes vid religiösa ceremonier. Om man hos sakalava vill vara höflig och behandla sin interlokutör som adelsman, kallar man honom tjur, och då man vill säga om någon, att han är af familj och icke en slaf, säger man, att han är en ung oxe.[3]

Oxarna spelade en stor roll vid nyårets inträdande på Madagaskar.[4] Från alla delar af Imérina förde man med sig oxar, som man gödt för denna tid och för en särskild procedur. Man gaf hvarandra stycken af oxarna, och vid vissa tillfällen åt man familjevis "jaka", torkadt oxkött, som man bevarat sedan förra festen. Öfverhufvud förekommer vid olika sådana fester en tendens, att alla skola deltaga i desamma.

En mångfald andra djur äro tabu. Ett stort intresse härvidlag ådrager sig krokodilen, som är tabu öfver hela ön, och anses för ett synnerligen förnämligt djur. Af särskildt intresse för att förstå madagassernas uppfattning af djuren, är deras tro på äktenskap emellan trollkarlar och krokodiler och krokodiler och häxor.[5]

Detta drag, att djur kunna förvandlas till människor,

---

[1] O. a. a. ss. 242 f.

[2] SIBREE: Madagascar before the conquest. London 1896 s. 139 noten. Cit. af VAN GENNEP: O. a. a. s. 243.

[3] VAN GENNEP: O. a. a. s. 247.

[4] O. a. a. s. 240.

[5] O. a. a. ss. 280 f.

är äfven hos detta folk genomgående. Så finnas flera exempel på att fåglar betraktas som stamfäder.[1] Beträffande dessa djur citerar för öfrigt VAN GENNEP ett yttrande af COWAN: "det är ett faktum värdt att anmärkas att flertalet för att icke säga alla af de vanliga fåglarna i östra Afrika och på Madagaskar blifvit heliga (tabu) eller betraktas med en sorts vidskeplig fruktan." VAN GENNEP uppräknar sedan ett flertal fåglar som äro tabu.[2]

* *
*

En alldeles motsatt gång till den, som vi i det föregående gjort bekantskap med hos VAN GENNEP, går CROOKE, då det gäller att finna totemismen i Norra Indien.[3] Den söndermalningsprocess, säger han,[4] som kastnomenklaturen under så lång tid varit utsatt för, och den upplösning af primitiv tro, som ägt rum genom beröring med mera kultiverade stammar har varit så oafbruten, att det af dennas faktorer endast kan återstå några få brottstycken och isolerade kvarlefvor. Men det är just genom undersökning af dessa, som den totemistiska grunden för det nu härskande kastsystemet kan ådagaläggas.

Det är tydligt, att för CROOKE blir just sådant bevis

---

[1] Beträffande detta förhållande citerar VAN GENNEP ehuru med reservation för citatets alltför stora bestämdhet: O. a. a. ss. 259 f.: »Le P. ABINAL prétend qu'il »n'est pas dans toute l'île une seule espèce d'oiseaux qui n'ait eu sa métamorphose en homme; et nos pauvres Malgaches croient non moins fermement aux fables qui les leur donnent comme ancêtres qu'à la lumière du soleil.» ABINAL-LA VAISSIÈRE, Vingt ans à Madagascar. Paris, 1885 p. 243.

[2] VAN GENNEP: O. a. a. ss. 259 ff.

[3] CROOKE: The polular religion and folklore of Northern India del I och II samt The tribes and castes of the Northwestern provinces and Oudh del I—IV.

[4] CROOKE: The popular religion etc. del II s. 148.

för totemism i Indien, som för VAN GENNEP var motsatsen, då det gällde Madagaskar. CROOKE följer ROBERTSON-SMITH, då han anser, att totemismens förekomst är ådagalagd, om man blott kan bevisa[1]: a) förefintligheten af stammar benämnda efter växter, djur eller liknande totem b) utbredning af uppfattningen, att stammens medlemmar äro "of the blood of the" eponym eller härstamma från en växt af den art, som är totem c) tillskrifvandet af en helig karaktär till totemet. Alla dessa betingelser finner han uppfyllda i Indien.

Han uppräknar flera exempel på stammar och flera grupper inom kasterna, som bära namn efter djur, allt inom olika områden af Norra Indien, men då det egentligen är inom de grupper, där exogami råder, som totemismen i våra dagar kan sägas visa några spår af lif,[2] vänder CROOKE sig till dråvidaerna. Här kunna vi taga som exempel dhângarerna, som hufvudsakligen finnas i Gorakhpur och Mirzapur.[3] Mirzapurdhângarerna hafva åtta exogamiska grupper. Ilha[4] anses vara en art fisk, som denna afdelning icke äter. Kujur är namnet på en jungleväxt, som medlemmarna i denna afdelning icke använder. Tirik är antagligen det samma som Tirki eller tjurfamiljen bland oråonerna. I Chota Nâgpur kunna medlemmarna af denna afdelning endast undantagsvis vidröra boskap o. s. v. alla de olika åtta afdelningarna igenom. Dessa afdelningar äro exogamiska. Däremot ärfva sönerna fadern; döttrarna äro uteslutna från arfsrätt.[5]

Därpå gör CROOKE ett försök att finna totemism i

---

[1] CROOKE: O. a. a. del II s. 149.
[2] O. a. a. del II s. 148.
[3] CROOKE: The tribes and castes etc. del II ss. 263 ff.
[4] CROOKE: The popular religion etc. del II ss. 150 ff.
[5] CROOKE: The tribes and castes etc. del II ss. 267 f.

egennamn. Han uppräknar en del namn[1], som betyda t. ex. tiger, katt, råtta, träd o. s. v., men han erkänner själf, att det ej är mycket att bygga på. Därefter[2] framdrager CROOKE några exempel på djur som stamfäder, och huru de vörda dem. Vaydaerna från Cutch dyrka apguden Hanuman, hvilken de betrakta som sin stamfader, och för att behaga honom går brudgummen till brudens hem klädd som apa och dansar omkring under allehanda apfasoner. Som vi förut sett, äter man på många håll ej det djur, hvars namn stamafdelningen bär. Understundom dyrkas[3] äfven totemet, något som ej bör förvåna, då vi erinra oss de många djurgestalterna i hinduismens gudavärld. Ur denna framdrager CROOKE alla dessa framställningar af guden och hans specifika djur. Brahma ridande på gåsen, Vishnu på Garuda, Çiva på Nandi, Yama på buffeln, Kartikeya på påfågeln jämte många andra, som ej här behöfva uppräknas, då de ju alla äro välbekanta. På samma sätt med alla de olika avatarerna. Äfven en flerfald exempel på djurdyrkan kan framhållas, af hvilka kanske ett och annat gissningsvis skulle kunna föras till totemistiskt ursprung.

Vi ha nu gifvit några få exempel på möjliga spår af totemism inom olika världsdelar samt äfven på olika forskares understundom nästan motsatta sätt att uppfatta dessa spår. Vi ha då sett, hur obestämdt och sväfvande allt blifvit, sedan vi lämnade de nordamerikanska indianerna; något som icke enbart har sin grund i materialets beskaffenhet utan i lika hög grad i den på detta

---

[1] CROOKE: The popular religion etc. del II ss. 152.
[2] O. a. a. del II s. 154.
[3] O. a. a. del II s. 155.

område ännu härskande metodologiska osäkerheten. Denna gör, att man, då det gäller att finna spår af totemismen, funnit sådana öfver allt. Om man dyrkat djur, eller om man offrat dem, eller om man ansett dem heliga eller orena, har detta allt fått vara spår af totemism, ehuru det ju tillhör ett långt vidsträcktare område på den primitiva religionen, än hvad som faller inom totemismens råmärken. Å andra sidan har matriarkat och exogami fått utgöra bevis för totemism, ehuru ännu ingen kunnat visa något väsentligt sammanhang emellan totemen och dessa företeelser. Också finnes det, som sagdt, nästan intet enda folk historiskt eller primitivt, som ej på detta sätt fått uppvisa dylika spår. Under sådana förhållanden torde det vara onödigt att ingå på en närmare redogörelse för, hvar och hur man funnit anledning misstänka en försvunnen totemism. Af den slutliga redogörelsen för vår uppfattning af totemismen kommer af sig själf att framgå, hur mycket eller hur litet värde den ena eller andra företeelsen kan ha som eventuell rest af densamma.[1]

Men vi komma nu åter på fast mark, då vi vända oss till de australiska stammarna, för hvilkas totemism vi nu skola lämna en kortare redogörelse, innan vi söka utreda, hvad denna företeelse innebär.

* * *

Det är såsom förut framhållits egentligen endast ibland Amerikas och Australiens infödingar, som vi ha

[1] Jmfr till det ofvan sagda: Frazer: Totemism särskildt afd. Geographical diffusion of totemism ss. 91 ff.; Jevons: Introduction etc. kap. Survivals of totemism ss. 113 ff: »the view here advanced is that totemism is or has been world-wide» s. 117.; Langs olika arbeten exempelvis Myth, ritual and religion I ss. 63 ff. s. 267 f. m. fl.

verklig rätt att tala om totemismen. Och liksom det var en tid, då man skar alla indianer öfver en kam, tills det gångna seklets metodiska forskningar uppvisade, huru olika de i själfva verket utvecklat sig, på samma sätt förhöll det sig med Australiens folk, deras seder och bruk. Det var och är ännu — som SPENCER och GILLEN klaga[1] — icke alls ovanligt, att man i antropologiska arbeten talar om något egendomligt bruk, hvilket förefinnes i en eller annan stam, som ett bruk, en sed hos den australiske infödingen. Men, säga de nämnda författarna, det är af vikt att komma ihåg, att ehuruväl det mera allmänt taget är stor likhet med hänsyn till den sociala organisationen och till sederna i de australiska stammarna, det å andra sidan dem emellan är stora olikheter. Det är framförallt genom de nyssnämndas, SPENCERS och GILLENS, framstående undersökningar bland de centralaustraliska stammarna, som denna olika utveckling ibland dessa folk blifvit känd. Det första nästan epokgörande arbetet af dem utkom år 1899[2] och följdes år 1904[3] af ett nytt öfver stammarna norr om de första gången undersökta. Dessa undersökningar täfla i noggrannhet med de bästa monografier, som utgifvits öfver indianerna genom the Bureau of Ethnology i Washington. Tillsammans med de af HOWITT och FISON[4] gjorda öfver de sydöstra

---

[1] SPENCER and GILLEN: The native tribes of Central Australia s. 34.

[2] SPENCER and GILLEN: The native tribes of Central Australia. London 1899.

[3] SPENCER and GILLEN: The northern tribes of Central Australia. London 1904.

[4] Ett flertal arbeten af HOWITT och FISON. En förteckning öfver de viktigaste finnes i HOWITT: The native tribes of South-

stammarna samt ROTHS[1] öfver norra Queenslands ge de oss en, så vidt det öfverhufvud är möjligt, fullständig bild af dessa stammars lif. Särskildt ha SPENCER och GILLEN ägnat synnerligen ingående studier åt totemismen och med denna sammanhängande företeelser, hvarigenom flera för vår uppfattning af densamma intresseväckande, enligt mångas mening rent af revolterande drag, kommit i dagen.

Den australiske infödingen, som så ofta fått stå modell för den urprimitiva människan, "den människa, om hvilken vi absolut ingenting veta, men som tanken med nödvändighet fordrar",[2] har äfven han visat sig vara så långt ifrån primitiv, som det öfverhufvud i hans karga förhållanden var möjligt. Här såsom i andra världsdelar finnas matriarkat och patriarkat samt öfvergångsformer emellan båda.[3] SPENCER och GILLEN anse sig med vår nuvarande kännedom om dessa folk icke ens våga säga, hvilket som härvidlag är det allmännaste. Och — för att fortsätta exempel på olikheterna — i några stammar reglera totemen äktenskapsförbindelserna, i andra ha de intet med dessa att skaffa. Ibland somliga slår man ut en framtand vid initiationsriten, i andra åter förekommer visserligen detta bruk, men då ej alls i sammanhang med initiationsriterna, under det att hos ytterligare andra stammar hela bruket är alldeles okändt. På samma sätt förhåller det sig med omskärelsen. Hvad

---

East Australia. London 1904, ss. VIII f. Detta arbete torde också vara det lättast tillgängliga samt innehåller hufvudpunkterna äfven af de föregående.

[1] ROTH i North Queensland Ethnography Bulletin 1—5.

[2] STOLPE: Studier i amerikansk Ornamentik s. 4.

[3] SPENCER and GILLEN: The native etc. ss. 34 f.

nu totemismen beträffar, påträffas icke blott klantotem utan i somliga äfven totem för de olika könen och äfven individuella totem.[1]

Dessa forskare ha sålunda på det allra kraftigaste varnat för att framställa en allmän bild af den australiske infödingens sociala uppfattning, seder och bruk. Och dock ha de icke kunnat undgå, att just deras forskningar bland aruntastammarna tagits till intäkt för en vidtgående generalisering af totemismen. Man har nämligen ansett sig i den hos aruntafolken rådande totemismen finna själfva urtypen för densamma.[2] Och detta oaktadt ha SPENCER och GILLEN mer än en gång påpekat de stän-

---

[1] HOWITT: The native tribes of South-East Australia ss. 144 f.

[2] Det är särskildt der Altmeister inom denna vetenskap FRAZER, som på grund af dessa forskningar, hvilka han knappast finner ord nog att berömma, ännu en gång ansett sig böra justera sin uppfattning om totemismens uppkomst och väsen. Denna uppfattning framlade han i tvenne artiklar i the Fortnightly Review Band 71 (1899) samt i J. A. I. s. å. FRAZER säger själf: »But the question naturally presents itself: Will the same explanation which we have given of Central Australian Totemism apply to totemism in other parts of the world, as in America and Africa?» Och han finner intet faktum som strider däremot. J. A. I. 1899 s. 285. De framkallade genast svar af ANDREW LANG i samma band och årgång af Fortn. Rev. En liknande uppfattning som FRAZERS har SÖDERBLOM framlagt i en artikel, Totemismen en magfråga i Sthlms Dgblad år 1906 n:o 33.

Den uppfattning, som FRAZERS hypotes hvilar på nämligen att aruntaerna skulle vara de mest primitiva af Australiens stammar, har emellertid på nästan alla intresserade håll väckt opposition. Så DURKHEIM (Lannée sociologique cinqième année. Sur le totemisme). HARTLAND (Folklore 11. 1900 s. 69 f.) m. fl.

Själfva realfrågan kommer att närmare behandlas i det följande i den allmänna granskningen af totemismen.

digt fortgående förändringarna inom riterna, som medvetet genomföras på beslut af de äldsta.[1] Men innan vi diskutera dessa frågor, torde det vara lämpligt att i korthet framställa, hur totemismen nu ter sig hos Australiens folk.

Vända vi oss då först till de sydligaste af de stammar, med hvilka SPENCER och GILLEN haft beröring, urabunna, skola vi hos dem återfinna de drag, som man ansett tillhöra totemismen. Urabunnastammen är delad i två exogamiska grupper Matthurie och Kirarawa.[2] En matthurieman får således endast gifta sig med en kirarawakvinna. Men detta är icke den enda begränsningen, utan hvardera gruppen är uppdelad i ett flertal totem, och hvarje totem i den ena gruppen måste gifta in sig i ett visst bestämdt totem i den andra. Men icke nog härmed, utan inom hvarje totem stå männen och de kvinnor de ha rätt att gifta sig med, i ett särskildt noga regleradt släktskapsförhållande. Inom dessa strängt uppdragna gränser ingås äktenskapen. Men de äro icke individuella hvarken i teori eller praktik. Det är visserligen så, att en man får företrädesrätt till en kvinna, men andra ha fortfarande rätt — låt vara sekundär — till henne.[3] Såväl totem som klass ärfves inom urabunna genom modern.

Huruvida sambandet mellan själfva totemen och de här afhandlade frågorna är endast temporärt, skola vi se till längre ned. Här vilja vi endast framhålla, att

---

[1] Se exempelvis Native tribes s. 12.

[2] O. a. a. ss. 59 ff. Urabunnastammens sociala organisation är om icke identisk med så dock synnerligen liknande dieristammens, som HOWITT beskrifvit o. a. s.

[3] O. a. a. s. 63.

HOWITT synes hafva rätt, då han anser, att det tidigare utvecklingsstadiet är att räkna släktskap genom modern det senare genom fadern.[1] Och såväl i Australien som bland Nord-Amerikas indianer särskildt nordvästindianerna, är det påfallande, huru mycket mera lefvande totemuppfattningen är, då matriarkat råder. Vi behöfva här endast framhålla olikheten mellan haidaerna och tlinkiterna å ena sidan och kwakiutlerna å den andra. Arfsrätt genom modern förekommer äfven hos den af HOWITT beskrifna dieristammen. Men å andra sidan förekomma vissa variationer inom denna stam. Så kan en dieriman gifta sig i hvilket som helst totem, blott det tillhör den andra klassen, dock med andra restriktioner.[2]

Det skulle föra för långt att här redogöra för denna högst invecklade reguladetri. Så pass mycket kunna vi dock redan se, att ett så inveckladt system icke kan kallas urprimitivt, utan förutsätter en lång utveckling. Hvad själfva behandlingen af totemet hos de här omnämnda stammarna beträffar, är förhållandet detsamma som inom de allra flesta australiska stammar.[3] Hvarje individ är strängt förbjuden att skada, döda eller äta sitt totem. Emellertid variera dessa regler högst betydligt. HOWITT förklarar t. ex., då det gäller wotjobaluk, att de icke tillfoga sitt totem någon skada, om de kunna undvika det, men vid hungertillfällen ätes det i brist på annan föda. SPENCER och GILLEN citera GREY,[4] som förklarar, att man icke dödar sitt totem. Skulle åter en inföding finna det sof-

---

[1] HOWITT: O. a. a. s. 283.

[2] HOWITT: O. a. a. ss. 175 ff.

[3] SPENCER and GILLEN: Native etc. s. 467. Northern ss. 166 f. HOWITT ss. 145 f.

[4] Native etc. s. 467.

vande, dödar han det motvilligt efter att dock först ha gifvit det ett tillfälle att undkomma. Någon sorts religiös uppfattning af totemen kunna de icke tala om.

Hvad återigen härkomsten från en totemindivid beträffar, återfinna vi denna tro. I urabunnastammen omtalas,[1] huru i urtiden ett antal individer existerade, som voro hälften människor, hälften djur eller växter. Dessa individer voro utrustade med en del sagolika egenskaper. Hvar och en af dem var stamfader för hvar sin totemgrupp. Dessa sagovarelser vandrade omkring och lämnade kvar här och där några andevarelser, som förvandlades till människor och så bildade de första totemgrupperna. Dessa andevarelser ha sedan tid efter annan reinkarnerats. Hvarje lefvande individ är reinkarnationen af en sådan. Det är i själfva verket liknande variationer i den totemistiska organisationen bland Australiens stammar, som vi förut lärt känna bland indianerna.

Men om vi följa Spencer och Gillen på deras forskning till de stammar, som utgjort hufvudföremålet för densamma, nämligen aruntastammarna, skola vi finna några nya egendomligheter. Här ha totemen ingen betydelse vid äktenskaps ingående.[2] Men detta oaktadt äro äktenskapsreglerna mera invecklade. Den södra delen delas i fyra underklasser, den norra i åtta.[3] Men denna delning försvårar endast skenbart äktenskaps ingående i norra delarna. De fyra delarna panunga och bulthara, purula och kumara hålla tillsammans två och två och bilda på det sättet hvar sin hälft af stammen. Äktenskapsreglerna äro: en bulthara-man gifter sig med en kumara-

[1] Northern etc. ss. 145 ff.

[2] Native etc. s. 74.

[3] O. a. a. ss. 70 ff.

kvinna, och barnen blifva panunga; en purulaman äktar en panunga-kvinna, och deras barn blifva kumara. Men det är icke slut härmed, ty en panungaman t. ex. kan icke gifta sig med hvilken som helst purulakvinna. För en panungaman äro nämligen purulakvinnorna delade i två grupper unawa, med hvilken han får gifta sig, och unkulla, med hvilken han icke får det. På samma sätt äro alla fyra underklasserna uppdelade i två underafdelningar.

Men hvart tar under alla dessa regler totemen vägen? Jo, nu inträffar, som sagdt, det egendomliga, att hos aruntafolken äro totemen alldeles oberoende af äktenskapen. Visserligen har hvar och en alldeles som i urabunnastammarna sitt totemnamn. Men detta har han icke fått som hos dessa genom arf. Visserligen anser hvarje aruntamedlem, att hans förfäder i alcheringa (deras namn på "den gyllene tiden") var afkomling af det djur eller den växt, eller åtminstone var omedelbart förenad med det föremål, hvars namn han bär som totemnamn; men detta namn har han fått icke genom arf, utan därigenom att denna förfader reinkarnerats i honom. Dessa alcheringafäder hålla nämligen till på vissa platser, och när nu någon kvinna, som behagar denne, går öfver denna plats, då den ena eller andra af dem beslutat sig för att återvända till världen, passar han på att gå in i henne. Hvilket totem man tillhör, beror på hvilken plats kvinnan först observerade sitt hafvandeskap. Men konstaterandet af, till hvilket totem det nyfödda barnet hör, eller med andra ord, hvilken andeindivid som det på sätt och vis är reinkarnationen af, underlättas af, att hvarje dylik är på det närmaste bunden vid en churinga. Churinga är egentligen en benämning på diverse heliga föremål, som

alla ha det gemensamt, att de under inga förhållanden få komma under ögonen på kvinnorna och de oinvigda. Men i särskild mening förstås med churinga[1] den heliga sten el. d., som alcheringaförfäderna buro med sig på sina vandringar, och i hvilken deras ande blifvit kvar, då de skildes hädan. Dessa churinga finnas egentligen vid de heliga platser, som kallas oknanikilla, och som uppstått därigenom, att alcheringafäderna på dessa platser haft sitt uppehåll en längre eller kortare tid. Hvarje sådan oknanikilla är naturligen förbunden med sitt särskilda totem. Här ha de olika totemklanerna sina förvaringsrum af churinga, hvar och en förbunden med sin andeindivid. Men de finnas icke endast här, utan på hvarje plats där en alcheringamänniska aflidit finnes en churinga med en andeindivid bunden vid sig. Då nu en sådan ande går in i en kvinna, tappas churingan. När kvinnan födt sitt barn, omtalar hon för sin man eller den, som har med detta att skaffa, hvar hon först kände barnet.[2] Man går då ut och letar på den platsen och finner en churinga, med det riktiga totemornamentet. Det är naturligtvis ytterst sällan, man ej har ordnat det så pass förutseende, att man icke finner den af andevarelsen förlorade churingan; men skulle så vara fallet, förfärdigar man en af det lämpligaste träd på platsen.

Som vi finna tillägges vid detta sätt att förvärfva sitt totem hvarken fadern eller modern någon betydelse. Öfverhufvud har enligt Spencers och Gillens bestämda försäkran aruntastammen ingen som helst aning om faderns fysiska betydelse vid ett barns ankomst till värl-

[1] Native etc. s. 123.

[2] Native etc. s. 132.

den.[1] Detta förklarar ju i hög grad uppfattningen af andeinkarnationen. Men å andra sidan måste man inför detta faktum bli en smula undrande och spörjande, då man får höra, att just hos aruntastammen arfsrätten gått öfver till fädernesidan, ehuru den hos deras grannar är på mödernet. Hvad kan månne anledningen härtill vara? Är det kanske den, att okunnigheten endast inskränker sig till de tillfällen, då man har att afhandla totemens sammanhang med barnen. Frågan synes icke fullt så klar, som önskligt vore.

Hvad som emellertid framför allt dragit uppmärksamheten till australiernas totemism är icke dessa mer eller mindre framträdande variationer i uppfattningen af människornas förhållande till totemen utan de s. k. intichiumaceremonierna. Intichiuma[2] kallas vissa heliga ceremonier, som sammanhänga med totemen, och hvilka ha till uppgift att betrygga förökandet af det djur eller den växt, som gifver sitt namn åt gruppen. Denna ceremoni förekommer i nästan alla australiska stammar. Hvarje

---

[1] Central tribes s. 265. Northern tribes s. 330. FRAZER fäster mycken vikt vid detta förhållande. Han skrifver i Fortnightly Review del 71 (1899) s. 649: »Thus, in the opinion of these savages, every conception is what we are wont to call an immaculate conception, being brought about by the entrance into the mother of a spirit apart from any contact with the other sex. Students of folk-lore have long been familiar with notions of this sort occuring in the stories of the birth of miraculous personages, but this is the first case on record of a tribe who believe in immaculate conception as the sole cause of the birth of every human being who comes into the world. A people so ignorant of the most elementary of natural processes may well rank at the very bottom of the savage scale.»

[2] Native etc. ss. 167 ff. Northern etc. ss. 283 ff.

totem har sin ceremoni, och alla dessa ceremonier äro sins emellan helt olika, men de ha alla till uppgift att föröka totemen. De äro till hela sin anläggning fullständigt lika de ceremonier, som FRAZER i The golden bough beskrifver under namn af "sympatisk magi". Det vore ju heller icke något i och för sig märkvärdigt, om inom totemismen framträdt tendenser att försäkra sig om tillväxten af det djur, med hvilket klanen stod i särskild förbindelse. Men det egendomliga är, att förökandet af totemen sker i den afsikten att förskaffa de andra grupperna föda. Det är en sorts byteshandel. Den ena klanen får ej äta en viss djurart eller växtart, utan har beträffande densamma till uppgift att genom magiska ceremonier föröka den, så att tillgången för de andra klanerna må bli så mycket större. Men detta gör man i den bestämda afsikten, att de andra skola göra samma tjänst tillbaka, då det gäller andra djur och växtarter.

Under dessa ceremonier förekommer emellertid ett drag, som är af allra största intresse. Totemet är förbjuden frukt för den, som har det till totem. Men i intichiuma[1] äter han en liten bit af det, emedan han eljest icke skulle vara i stånd att på ett rätt sätt utföra denna ceremoni. FRAZER anser att "här är det tydligt, att vi ha det länge eftersökta totemsakramentet, som ROBERTSON-SMITH skådade med snillets intuition, och hvilket det har förbehållits SPENCER och GILLEN att upptäcka såsom en verkligt existerande institution ibland verkliga totemstammar".[2] Denna slutsats torde dock vara en smula förhastad. Ty denna ätning har icke många drag gemen-

---

[1] Native etc. s. 168.

[2] J. A. I. 1899 s. 284.

samt med den som ROBERTSON-SMITH beskrifvit.[1] Ty det skulle vara ett klanoffer, där alla klanens medlemmar skulle blifva delaktiga af offret. Och man skulle äta så mycket som möjligt af djuret, ja, alltsammans. Hufvudfaktorn skulle här vara upptagande af det lefvande köttet och blodet i de dyrkandes kött och blod. Men här är icke förhållandet så. Utan hufvudfaktorn är här, att andra skola få det. Om man i likhet med FRAZER vill i intichiumaceremonien se det totemistiska offret, får man betrakta den nuvarande ceremonien såsom en sammansmältning af flera tankegångar, bland hvilka dessa offer skulle var en. FRAZER har troligen ansett detta för det väsentliga i totemismen. För honom är totemismen numera ursprungligen "an organised and cooperative system of magic designed to secure for the members of the community, on the one hand, a plentiful supply of all the commodities of which they stand in need, and, on the other hand, immunity from all the perils and dangers to which man is exposed in his struggle with nature. Each totem group, on this theory, was charged with the superintendence and control of some department of nature from which it took its name, and with which it sought, as far as possible, to identify itself".[2] Men trots den stora och af alla erkända auktoritet, som FRAZER på detta område innehar, kan man dock icke underlåta att tvifla på, att han här dömt rätt. Han måste nämligen för att reda sig med sin nya uppfattning af totemismen taga till stöd aruntastammens sagovärld.[3]

---

[1] ROBERTSON-SMITH Rel. of. Sem. s. 281, s. 338 m. fl.

[2] Fortnightly Rev. 71. 1899 s. 835.

[3] J. A. I. 1899 s. 283. Then as to the second supposed canon of totemism, the rule, namely, that a man must not kill and eat

Öfverhufvud är mytologi ett dålig bevis, då det gäller att förklara riter, ty i allmänhet sättes riten först då i förbindelse med en myt, när riten själf blifvit oförståelig och därför behöfver en förklaring. Myten blir då endast ett uttryck för sin egen tids uppfattning. Men ännu opålitligare måste en förklaring bli från den mytologiska sagovärlden bland sådana folk som australierna. FRAZER utgår emellertid från, att aruntaerna ha rätt, då de berätta om, att i alcheringa åto alla ogeneradt af sina totem. Men det blir ju egentligen endast att säga, att det fanns en tid, då man icke hade totem. Ty åt man ogeneradt af sitt totem och dessutom allt annat, var det i det afseendet ju icke någon skillnad på totemen och andra djur och växtarter och att då förklara, hur det kom sig, att man upphörde att äta totem i och med det att man såg att djuren ej åto sina likar, blir ju endast en cirkel. Totemismen skulle ju enligt FRAZER vara ett magiskt-kooperativt system med bestämd uppgift att med magiska hjälpmedel uppehålla och tillöka en del af naturen. Om det då funnits en tid, då alla åto allt, existerade icke totemismen. Om åter de olika stammarna eller klanerna hade sina totem, men åto dem, är det uppenbart, att förbudet att äta totemen är något sekundärt, och det som konstituerar totemismen något annat. Det har FRAZER också mot sin vilja fäst uppmärksamheten på, då han för resonnemanget om, hur man kom att upphöra att

---

his own totem animal, it is in general observed, except on certain special occasions, by the Central Australian natives at the present day; but their traditions point very plainly to a time when men were free, and indeed had a prior right, to kill and eat their totem animals. J. A. I. 1899 s. 835. Se äfven The origin of totemism Fortn. Rev. 71. 1899 s. 656.

äta sina totem.[1] Ty den väsentliga frågan blir då att besvara, hvarför den afdelningen skulle få den, en annan den djurarten att hålla uppsikt öfver. Men dessa frågor föra öfver från den australiska totemismen till mera allmänna. Det torde därför vara lämpligt, att vi nu öfvergå till ett allmänt resonnemang öfver denna företeelse.

Dessförinnan må vi dock med några ord beröra de äfven bland australierna förekommande danserna. De förekomma hufvudsakligen i sammanhang med totembruken, men ingalunda uteslutande på detta sätt.[2] Särskildt vid initiationsriterna intaga de en mera framstående plats på programmet. Då uppträda alltid några män iförda djurskepnader eller på annat sätt utförda totemtecken och illustrera den ena eller andra handlingen. Äfven kvinnor dansa någon gång vid dessa tillfällen.[3] Häri hafva vi att söka motsvarigheten till nordvästindianernas danser. Naturligtvis uttagas de agerande efter vissa regler, men någon fast organisation finnes icke. Då dansen är som mest utvecklad består den i direkt härmning af totemet, eljest torde det väl mest vara ett uttryck för högtidlighet. Men lika påfallande blir dansen aldrig hos australierna som hos nordvästindianerna.

---

[1] Fortnightly Review 71. 1899 ss. 638 f.

[2] Spencer and Gillen: Northern tribes of Central Australia s. 570 omtalas en välkomstdans.

[3] O. a. a. s. 338.

V.

Hvad totemismen är.

Vi ha nu genom några typiska exempel sökt framhålla, hvad man verkligen vet om totemismen. Det har då visat sig, att vi icke inom något område kunnat påträffa en sådan totemism, som den Robertson-Smith och hans vänner och lärjungar tänkte sig. Ett kännetecken, som för det mesta kan sägas ha hållit streck, är det, att totemet alltid är en art, aldrig ett enstaka föremål, äfven om man äfven därvidlag måste göra de restriktioner, som ofvan gjorts.[1] Hvad åter beträffar det att stamfadern skall vara en individ af totemet, ha vi sett, hur Boas förnekat någon som helst uppfattning häraf hos nordvästindianerna.[2] Häraf har man dock icke rätt att draga den slutsatsen, att en sådan uppfattning aldrig där kan ha existerat, ty som vi funno åberopade indianerna sig tydligen på en sådan vid bönen om att icke bli uppätna af vargar. Själfva äta de emellertid utan betänkande sitt totem, något som äfven på andra håll är fallet. Beträffande de af många som hufvudkännetecken framhållna äktenskapsföreskrifterna, att medlemmarna af ett totem icke fingo gifta sig inom detsamma, ha vi funnit att detta t. ex. hos aruntastammarna icke slår in. Detsamma är förhållandet med

[1] Se ofvan s. 27.

[2] Se ofvan s. 35.

att totemet alltid skall ärfvas på mödernet, ty, som vi sett, ärfves det lika ofta på faderns sida, ja, hos vissa stammar ärfves det icke alls.[1] Själfva totemoffret ha vi icke kunnat konstatera hos något folk.[2]

Som vi se, finnes intet folk, där verkligen alla de särskilda kännetecknen på totemismen återfinnas. Men det är ju uppenbart, att man i så fall varit offer för en konstruktion. Detta å sin sida måste bero på metodologiska fel. Ty hålla vi oss — låt oss säga — till JEVONS, har han just genom exempel från olika folk ansett sig bevisa riktigheten af sin framställning af totemismen. Han har nämligen följt den vanliga metoden att först på grund af en beskrifning af något folk uppdraga de allmänna konturerna af en företeelse.[3] Därefter har han utfört dessa konturer till en schematisk byggnad, hvilkens olika delar icke direkt motsägas, af hvad vi veta om det beträffande folket. Sedan har han sökt belägg för sin konstruktion hos olika folk öfver hela jordklotet oberoende af sådana faktorer som tid eller historiska och kulturella förutsättningar. Men härigenom förlorar man naturligen all känning af, huruvida detta förhållande har något sammanhang med den omhandlade företeelsen eller kanhända har sin grund i helt andra orsaker. Det som sålunda skulle vara endast ett led blir på detta vis något själf-

---

[1] KOHLER sätter likhetstecken mellan Totemismus und Mutterrecht (Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft B. 12). Jmfr SCHURTZ, uppfattning Urgeschichte der Kultur ss. 100 f. samt hela den totemistiska skolans i egentlig mening.

[2] Jmfr här MARILLIER R. H. R. 36 (1897) ss. 248 f. samt 37 ss. 204—233.

[3] JEVONS har här hållit sig till ROBERTSON-SMITHS beskrifning af semiternas totemism och sedan fullständigat denna.

ständigt, något i och för sig bevisande. Men med detta förfaringssätt förlorar man möjlighet till kontroll öfver det uppställda schemats öfverensstämmelse med det lefvande lifvets företeelser. Om man anser t. ex. matriarkat och exogami såsom nödvändiga för en verklig totemism, är det icke någon svårighet att uppvisa, att de verkligen finnas hos folk, som vi kunna kalla totemistiska. Men å andra sidan sluter man då ögonen till för det faktum, att det finnes folk, som i alla andra fall äro lika totemistiska, hos hvilka dessa företeelser fullständigt saknas, och att de således icke utgöra någon nödvändig betingelse, för att totemism skall finnas. Beskrifver jag alltså en sak på ett visst sätt och sedan finner, att den icke på något ställe existerar med alla de omtalade kännetecknen, är antingen beskrifningen oriktig, eller också är hvart och ett af de omtalade kännetecknen i och för sig nog för att konstituera saken. Men under utvecklingens gång är på sätt och vis en tredje möjlighet tänkbar. Det kan ha funnits en tid, då totemismen var sådan, men den kan ha utvecklat sig olika. Denna möjlighet är i dessa frågor ungefär lika svår att förneka, som den är att bevisa. Men ett torde man dock kunna vara ense om, nämligen att det ej är värdt bygga allt för världsomfattande konstruktioner på grunden af en sådan möjlighet.

För att klara oss något så när ut ur det virrvarr, som den aktuella bilden af totemismen gifver, måste vi litet mera ingående se till förutsättningarna för densamma. Hvad som mest förhindrat ett rätt förstående af totemismen, är den förhärskande uppfattningen af det primitiva tänkesättet. Man har i animismen fått det ord, som skall lösa alla hithörande problem. Animismen är enligt Tylor, som är upphofsmannen till denna term,

„läran om själar och andliga varelser öfverhufvud".[1] Eller för att tala med TIELE: „animismen är egentligen ett slags naiv filosofi, genom hvilken man menar sig kunna förklara alla företeelser i och omkring människan".[2] Denna naiva filosofi skulle då innebära, att allt som på något sätt inverkar på människan, alla företeelser som möta henne, är besjäladt af en tänkande, kännande och viljande ande. Denna världsuppfattning är icke någon religion, men den behärskar de primitiva religionerna.[3]

Det torde dock vara en fråga, om det är så alldeles riktigt att på detta stadium skilja mellan religion och filosofi — den må vara aldrig så primitiv. Ty på det primitiva området är det nog så, att så fort vi finna något, som skall ge ett verkligt bestämdt uttryck åt världsuppfattningen, äro vi inne på religionens område.[4] Men det blir alltid mer eller mindre en strid om ord, om man på det mest primitiva stadiet skall kalla något religion eller icke.[5] Emellertid torde det äga än mindre

[1] TYLOR: Primitive Culture del I s. 23.

[2] TIELE: Inledning till Religionsvetenskapen s. 49.

[3] TIELE: O. a. a. s. 55.

[4] »The oldest interpretation of Nature and therefore the first philosophy of a people is its religion.» DEUSSEN: Outlines of Indian Philosophy s. 7.

[5] Den gamla striden, om det finnes religionslösa folk, torde nu kunna anses afslutad. Jmfr härtill A. RÉVILLE i R. H. R. Band VI (1882) ss. 87 ff. Man har icke funnit ett enda folk, som icke har religion, om man nämligen icke fattar detta ord som nödvändigt innebärande en lära eller dogmatik utan i dess vidsträcktaste betydelse. HOWITT har verkligen om de australiska infödingar, som äro föremål för hans utomordentligt grundliga kännedom, förklarat: »it cannot be alleged that these aborigenes have consciously any form of religion.» The native tribes of South-East Australia s.

motsvarighet att använda benämningen filosofi. Däremot äger denna uppfattning af animismen sin riktighet, om vi vända oss till folktroforskningen eller öfverhufvud öfver allt, där det gäller att påvisa resterna af en förgången andlig utvecklingsgrad inom en högre. Och det är ju också detta intresse, som egentligen kommit TYLOR att använda sig af animismen såsom en sorts den mest primitiva filosofi.

Men äfven om man skulle medgifva en sådan skillnad emellan filosofi och religion, återstår frågan om uppfattningen af animismen såsom naturmänniskans sätt att besjäla alla ting är riktig. Redan ett ytligt aktgifvande på det s. a. s. kollektiva uppfattningssätt, som ligger till grund för totemismen, måste komma oss att inse, att den hittills använda formuleringen icke riktigt motsvarar den verklighet den skall skildra. Ty såsom ofvan framhållits i öfverensstämmelse med VON DEN STEINEN[1] består den primitiva uppfattningen helt enkelt däri, att det icke existerar några som helst gränser emellan naturens olika områden. Alla föremål, de må vara organiska eller oorganiska, som möta människan, tänker hon precis lika sig. Men nu är att märka, att hon icke tänker sig saken som det tjugonde århundradets civiliserade människa. Ty om man i likhet med JEVONS säger, att vilden tänker sig att t. o. m. liflösa ting äro besjälade af en vilja, en personlighet, en ande liknande hans

---

507. Men det betyder icke ett upptagande af det gamla spörsmålet utan endast ett trängre religionsbegrepp. Det har emellertid med tydlighet framgått af alla hithörande undersökningar, att det är omöjligt att tala om en sorts naturfilosofi såsom till tiden gående före religionen. Ty religionen börjar med rit, sedan kommer läran.

[1] Jmfr ofvan s. 57.

egen, är det en sanning, om den rätteligen uttolkas, d. v. s. om man lägger tonvikten på liknande hans egen och helt och hållet glömmer af den abstraktion, som för oss ovillkorligen ligger i termerna vilja, personlighet, ande o. d.

Det har också äfven bland dem, som antagit termen animism, börjats en direkt opposition mot den innebörd af — vi skulle kunna säga — personlighetsfilosofi, som man hittills lagt i dessa uttryck. Det är främst den holländske missionären KRUIJT, som gifvit uttryck häråt.[1] Han har gjort sina undersökningar bland folken i den Indiska Arkipelagen. KRUIJT skiljer då först emellan animism, som är läran om själsstoffet och spiritismen, som är läran om den självständigt fortlefvande själen i ett härefter. Denna omskrifning af det primitiva uppfattningssättet som en lära om ett själsstoff, som genomtränger hela naturen, torde öfverhufvud vara den, som närmast träffar, hvad som skall uttryckas.[2] Vi ha i vår allmoges talesätt ett uttryck för denna uppfattning, då det talas om "makten" t. ex. i brödet, i säden etc.[3]

[1] KRUIJT: De Rijstmoeder in den Indischen Archipel och Het Animisme in den Indischen Archipel.

[2] Till denna uppfattning ansluter sig också SÖDERBLOM: Die Religionen der Erde s. 8. »Die auf niedrigen Kulturstufen stehenden Stämme und Völker sind überzeugt, dass allerlei Vorgänge, Bewegungen u. dergl. in der Natur und im Menschenleben durch *Geister* verursacht werden. Oder — was wohl ursprünglicher ist — man stellt sich einen seelischen Stoff, eine Art feinmaterieller *Lebenselektrizität* vor, die solange sie vorhanden ist, Tiere und Menschen belebt, den Pflanzen, besonders den Feldfrüchten Nahrungsstoff gibt usw.; einen Seelenstoff, der sich verflüchtigen oder verdichten und sich in verschiedenen Gestalten verkörpern kann.»

[3] HAMMARSTEDT: Såkaka och Såöl. Meddelanden från Nordiska Museet 1903 s. 262.

Emellertid är alldeles nyss framhållet, att det väsentliga i den primitiva uppfattningen är, att människan dömer allt efter sig själf. Detta upphäfves på intet vis genom detta tal om ett opersonligt själsstoff. Ty, som KRUIJT säger om indonesierna, de hafva egentligen två själsbegrepp ett till dagligt bruk, det är lifskraften, det andra är en sorts extrakt af kroppen. Denna senare är det, som alltid föresväfvat antropologerna vid deras undersökningar. Det är icke endast detta extrakt af kroppen, som bildar personligheten, utan vi få tänka oss, att självfva lifskraften personifieras mer och mer och just därigenom blir mogen för den sammanslagning, som på högre stadium äger rum mellan dessa båda själsprinciper, till uppfattningen af en individuell själ.

Se vi nu på totemismen, sammanhänger den alldeles tydligt med en opersonlig uppfattning af lifvet. En grupp människor associeras med en grupp djur. I denna association finnes intet personligt, intet individuellt. Självfva associationen sammanhänger med det primitiva tänkandet. Detta åter gör det hela än mer opersonligt. Sedan går utvecklingen inom totemismen därhän, att könen få sitt totem, individen får sitt. Men då är totemet endast en form, lånad från den gamla uppfattningen, men med så fullständigt nytt innehåll, att det för den vetenskapliga klarhetens skull helt visst vore lämpligare att skaffa nya termer åt dessa senare företeelser.[1]

Vi skola nu kasta en hastig blick öfver den veten-

---

[1] Jmfr VAN GENNEP: »— — il est préférable de parler, non du *totémisme,* mais du *nyarongisme* des Indonésiens, du *nagualisme* des Amérindiens centraux, du *sibokisme* des Bantous, etc.» Tabou et Totémisme à Madagascar s. 321. Jmfr äfven LANG: The origin of totem names and beliefs Folk-Lore 13. 1902 ss. 349 ff.

skapliga behandlingen af totemismen för att finna, hur man konstruerat. Börja vi då med M'Lennan, se vi, hur litet han sökt göra sig reda för förutsättningarna för totemismen och de olika utvecklingsskedena inom densamma. Redan utgångspunkten att göra totemen till gudar är felaktig. Man har icke på något enda ställe kunnat konstatera, att totemen uppfattats såsom gudar.[1] Och därtill kommer den bristfälliga kännedomen just om "the mental condition of men in the Totem stage." Följden är också den, att olika uppfattningssätt och olika saker här röras ihop till en enda blandning under gemensamt namn.[2]

Då nu Robertson-Smith med detta som utgångspunkt framställde sina epokgörande och för alla tider värdefulla undersökningar, råkade han i samma olycka. Han påvisade, att man har rätt att antaga, att totemismen en

---

[1] Denna M'Lennans missuppfattning får sin förklaring genom hans sammanblandning af totemism och djurdyrkan.

När Jevons åter gör totemet till gud, sker det uteslutande genom konstruktion. Han säger att genom förbundet emellan en klan och en art naturföremål, förändrades människans ställning till den omgifvande världen helt och hållet. Hon hade vunnit den öfvernaturlige allierade hon sökt för att kunna bli herre öfver naturen. »But his ally's place in nature was also changed by the alliance: this supernatural power was distinguished from all others by the fact that it was in alliance with him. It became a permanently friendly power; in a word, it became a god — — —» Introduction s. 104.

Det är blott det ledsamma härmed, att verkligheten icke bekräftat, hvarken att det var ett förbund i detta ords betydelse här, ej heller att den allierade fattades såsom öfvernaturlig, ej heller att denna öfvernaturliga makt såsom sådan skildes från alla andra, ej heller att totemet blifvit gud.

[2] Jmfr t. ex. sammanblandning af djurdyrkan och totemism.

gång härskat hos de primitiva semiterna. Äfven om man skulle vilja betvifla detta, måste man dock erkänna, att han har uppvisat åtminstone sannolikheten af ett sådant primitivt uppfattningssätt hos araberna. Men sedan han gjort detta, förbinder han denna redan för länge sedan fullkomligt utslocknade institution med en ännu florerande nämligen blodshämnden och hvad därtill hörer. Att denna institution har sin rot i ett primitivt uppfattningssätt är tydligt, men å andra sidan är det uppenbarligen oriktigt att sammanbinda dem så, som ROBERTSON-SMITH gjorde.[1] Häri ha vi felet, och det är detta fel, som åstadkommit den storartade byggnad, som JEVONS uppfört.

Då MARILLIER gent emot JEVONS invände, att totemismen icke har några utvecklingsmöjligheter, hade han på visst sätt rätt.[2] Ty denna fullkomligt opersonliga själsuppfattning, som ligger till grund för totemismen, är icke utvecklingsduglig. Men å andra sidan torde det innebära ett förnekande af den historiska verkligheten, om man gör sig blind för, att ett högre uppfattningssätt kan använda sig af totemistiska former. Det gäller emellertid att låta dessa former gå för hvad de verkligen äro,

---

[1] Förhållandet emellan totemarten och klanen kan icke annat än genom direkt konstruktion sägas vara grunden till blodshämnden och blodsförbundet. Att antagligen båda ha sin botten i klanstadiet kan icke a priori sägas innebära, att det ena är grund till det andra. Det är också en egendomlig cirkelgång i beviset hos ROBERTSON-SMITH. Han förklarar totemismens väsen ur det ännu florerande arabiska blodshämnds- och blodsförbundsbruket. Det förklarande ledet är då totemoffret. Men dettas innebörd åter förklaras genom blodshämnd och blodsförbund såsom direkta totemistiska bruk. Rel. of Semites ss. 272 ff.

[2] R. H. R. Band XXXVII s. 393.

antingen betydelselösa kvarlefvor eller former för ett alldeles nytt innehåll. Om man däraf, att bland araberna på Muhammeds tid funnos stammar med djurnamn, sluter till, att dessa stammar voro totemistiska, har man gjort ett felslut. Ännu egendomligare blir detta, om man däraf, att en sådan stam med djurnamn firade en förbundsmåltid med sin gud, drager den slutsatsen, att den totemistiska stammen åt sitt totem såsom en gud. Och dock är det detta ROBERTSON-SMITH gjort. Det totemistiska offer han byggt på finnes som ofvan sagts icke.[1]

Gå vi nu vidare till det sociala området, minnas vi, att exogami och matriarkat skulle vara väsentliga beståndsdelar hos totemismen. Men under undersökningens gång funno vi icke något direkt sammanhang emellan dessa saker.[2] Väl funno vi anledning antaga, att matriarkat var ett tidigare utvecklingsskede än patriarkat, men något annat än samtidighet har icke kunnat konstateras. Lika litet ha de flesta andra angifna kännetecknen kunnat konstateras äga någon principiell betydelse för totemismen.

Men ett kännetecken är det dock, som aldrig slagit fel. Ty hvar helst vi påträffat ett folk, som vi ansett oss på något sätt kunna kalla totemistiskt, ha alltid vissa grupper inom detsamma burit namn efter någon art eller klass el. d. inom naturen. Att således det för totemismen konstitutiva är att finna i sammanhang härmed är också säkert. Detta ha också många insett. Men de ha nästan alla ett fel gemensamt. De anlägga sin egen tids

---

[1] Jmfr. sid. 84.

[2] Att dessa frågor kunna grundligt bearbetas utan hänsyn till totemismen framgår af WESTERMARCK: The History of Human Marriage.

uppfattning på namnets betydelse. Endast ANDREW LANG har sökt undvika detta, men har då endast kommit så långt, att han flyttat svårigheten ett stycke längre bort.

Den som lättvindigast klarat situationen är HERBERT SPENCER, som helt enkelt förklarar totemismens uppkomst "by misinterpretation of nicknames".[1] Vissa höfdingar och framstående krigare fingo öknamn på grund af någon mera i ögonen fallande egenskap såsom t. ex. på grund af styrka, "björn" o. s. v. Dessa namn gingo därefter i arf på deras efterkommande led efter led, tills man slutligen glömt den ursprungliga anledningen, så att så väl man själf som andra trodde, att man härstammade från en björn. Att detta är en förklaring ut ifrån vårt sätt att tänka är ganska tydligt. Ty SPENCER har tagit som förklaringsgrund vårt sätt att gifva öknamn, ehuru vi, med den kännedom vi hafva om det primitiva tänkandet, måste inse, att det icke håller streck. Ty namnet innebär alltid på ett sådant stadium en reell likhet. Alltså om en primitiv människa kallar en annan en björn, så är det emedan han finner honom vara en björn, icke endast likna en sådan. Öfverhufvud taget allt hvad vi kalla liknelser, symboler, kan den primitiva människan icke uppfatta.[2] Dessutom innebär SPENCERS sätt att resonera ett lättvindigt förbigående af själfva svårigheten. Ty då han säger, att man så småningen kom att tro, att de, som kallades björnar, härstammade från en björn, innebär det ett erkännande af, hur lätt och naturligt det var att tro människor härstamma från djur. Men detta åter innebär en verklig svårighet, och det är tydligt, att

[1] SPENCER: The Principles of Sociology del I ss. 337 ff.

[2] VON DEN STEINEN: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens s. 354.

det är inom området för denna tankekrets SPENCER hade bort söka förklaringen.

Ett liknande förfaringssätt använda PIKLER och SOMLO i sin teori om totemismens uppkomst,[1] äfven om den vid första påseendet synes litet mera djupgående. De förflytta dock endast öknamnsteorien från det talade språket till skriftspråket. De förklara, att totemismens problem krymper samman till följande tre frågor:[2] för det första, hvarför kalla sig vissa sammanslutningar hos primitiva människor efter föremål och då mest efter djur; för det andra, hvarför dyrka de dessa föremål ända till en grad, som utesluter dödandet eller förtärandet af de lefvande respektive ätbara bland dessa föremål; för det tredje, hvarför tro de sig härstamma från dsssa föremål. Af dessa tre frågor är den första enligt dem den ursprungliga.[3] Och därvid komma de med sin teori, att detta skulle bero på, att den primitiva människan icke kunde beteckna en människostam på annat sätt än genom en bild af något föremål, växt eller djur o. d., i naturen. Sedan förband man själfva tecknet för en stam med densamma, så att stammen fick det namn tecknet innebar, och därigenom blef stammen på ett mystiskt sätt förenad med de föremål i naturen, som egentligen buro namnet. I själfva verket är det just denna mystiska förening, som behöfver förklaring. Däremot är själfva lösningen af svårigheten en slutsats från den PIKLER själf omgifvande kulturen på samma vis som SPENCERS var. Och PIKLER säger själf, att det är en allmän sociologisk

[1] PIKLER und SOMLO: Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie.

[2] PIKLER und SOMLO: O. a. a. s. 7.

[3] Kärnan i totemismen är benämnandet o. a. a. s. 13.

synpunkt, som förde honom till denna förklaring af totemismen, icke alls några för denna frågas lösning företagna specialstudier.[1]

Andrew Lang utgår i sin monografi öfver totemismen[2] från denna mystiska förbindelse emellan namnet och dess bärare. Han ser häri kärnpunkten i totemismen. Och han inser också, att det är med hjälp af primitivt uppfattningssätt vi skola söka förklaringen. Det resultat han kommer till kan sammanfattas i följande citat: "But, if the *name* is the soul of its bearer, and if the totem also is his soul, then the name and the soul and the totem of a man are all one! There we have the *rapport* between man and totemic animal for which we are seeking».[3] Till denna uppfattning kommer Lang genom aktgifvande på det allbekanta faktum af namnets reelt mystiska betydelse. Man har nämligen såväl i etnologisk som folkloristisk forskning hos alla folk funnit en bestämd tro på namnet såsom en väsentlig del af dess bärare.[4] Däraf bland annat

[1] O. a. a. s. 14.

[2] Lang: The secret of the Totem. Jmfr äfven: The origin of Totem names and beliefs Folk-Lore 13 (1902).

[3] Lang: The secret of the Totem s. 117.

[4] Lang anför här ett yttrande af J. Rhys citeradt af Frazer: The golden bough del I s. 404. »For an analysis of the words for »name» in the various languages of that great family of speech points to the conclusion that »the Celts, and certain other widely separated Aryans, unless we should rather say the whole Aryan family, believed at one time not only that the name was a part of the man, but that it was that part of him which is termed the soul, the breath of life, or whatever you may choose to define it as being». Efter detta tillägger Frazer: »However this may have been among the primitive Aryans, it is quite certain that many savages at the present day regard their names as vital parts of themselves, and therefore take great pains to conceal their real

rädslan för att nämna gudarna vid deras rätta namn eller öfverhufvud låta främlingar få reda på ens verkliga namn. Då man nu i en grupp kom att tänka öfver, att man bar ett namn efter en växt eller ett djur, och icke hade reda på, hur man fått just detta namn, uppstod tron på en verklig förbindelse emellan t. ex. emuklanen och emuarten.[1] "As Mr HOWITT says, totemism begins in the bearing of the name of an object by a human group".[2]

Det är icke tu tal om, att icke LANG har alldeles rätt, då han påpekar denna mystiska relation emellan namnet och dess bärare. Men denna relation är i intet afseende egendomlig för totemnamnet. Den gäller alla namn på detta kulturstadium. Men LANG har gått ett steg för långt. Han har fullkomligt identifierat namn och själ. Det är nog klokast att i likhet med FRAZER endast anse namn "as vital parts." Men äfven om namn och själ kunde identifieras, är svårigheten icke löst med detta påpekande. Ty visserligen har HOWITT rätt, då han säger, att totemismen börjar med namnbärandet. HOWITT menar nämligen därmed att i och med detta är totemismen ett fullbordadt faktum. Men den stora frågan är icke, huru namnen inverkat, sedan klanerna väl fått dem, utan den är, hur den klanen fått det, den andra ett annat namn. Detta har alldeles icke gått förbi LANG, ehuru han anser det oväsentligt.[3] Men när han kommer in härpå, blir han icke lyckligare än sina föregångare.

names, lest these should give to evildisposed persons a handle by which to injure their owners.» Därefter exemplifierar FRAZER på de följande sidorna, huru personnamn hållas hemliga af fruktan för trolldom samt sedermera, huru man förtiger stambesläktades namn, gudars, konungars och prästers namn o. d.

[1] LANG: O. a. a. ss. 116 f.

[2] cit. o. a. st.

[3] O. a. a. s. 125.

Han sympatiserar visserligen med PIKLER med afseende på namnens betydelse. Men han anser, att de icke kunnat uppstå som följd af skrifttecken, då ju namnen måste ha kommit före de skrifttecken, hvilka representera de djur, som kallas så.[1]

LANG ställer sig i stället på SPENCERS öknamnsståndpunkt. Men förklaringen till dessa öknamns uppkomst blir något annorlunda. "The names arose from a primitive necessity felt in every day life".[2] Det blef nämligen, allt efter som klanerna blefvo flera, nödvändigt att skilja dem åt med namn. Och så gaf man dem än det ena än det andra, allt eftersom det föll sig. Att de nu upptogo dessa utifrån gifna namn, finner LANG på intet sätt märkvärdigt. Vi ha själfva upptagit namnet kristna, som först gafs oss af utomstående. Vidare ha vi hugenotter, whigs, tories etc.[3] Man får dock erkänna, att denna liknelse haltar en smula. Men LANG finner det alldeles tydligt, att namnen gifvits totemklanen utifrån och sedan adopterats af densamma. Och då nu sådana män som PIKLER, POWELL, HERBERT SPENCER, JOHN LUBBOCK och HOWITT erkänt, att namnet är frö till totemismen, finner han, att han löst frågan, och han sammanfattar: "we guess that for the sake of distinction groups gave each other animal and plant names. These became stereotyped, we conjecture, and their origin was forgotten. The belief that there must necessarily be some connection between animals and men of the same names led to speculation about the nature of the connection. The usual reply to the question was that the men and ani-

[1] O. a. a. ss. 119 f.
[2] O. a. a. s. 128.
[3] O. a. a. s. 128.

mals of the same names were akin by blood. That kinship, *with animals*, being peculiarly mysterious, was peculiarly sacred. From these ideas arose tabus, and among others, that of totemic exogamy".[1] Så skulle denna rapport emellan klanen och den namngifvande djurgruppen vara förklarad på ett sätt, som helt öfverensstämmer med ociviliserades sätt att tänka och på samma sätt som kollektivnamn äfven i modern tid gifvas utifrån.

Är frågan om det väsentliga i totemismen löst genom denna hypotes? Det återstår att undersöka. Först är att märka att såväl HOWITT, som SPENCER och GILLEN ställa sig skeptiska häremot. HOWITT säger uttryckligen emot denna LANGS teori, att han finner det synnerligen osannolikt, att sådana öknamn skulle hafva upptagits och hafva gifvit upphof till totemismen, i alla händelser känner han icke ett enda exempel på att så verkligen varit förhållandet.[2] SPENCER och GILLEN finna det möjligt, att namnen ursprungligen gifvits klanerna af utanför stående "but the evidence is scanty and inconclusive."[3] Dessa tre de förnämsta kännarna af de australiska infödingarnas lif ha icke funnit något som helst stöd för en sådan uppfattning som LANGS, och det ehuru de alla tre konstaterat tillvaron af den mystiska förbindelsen emellan namnet och dess bärare.[4] Vidare har förut påpekats, att själfva den

[1] O. a. a. ss. 140 f.

[2] HOWITT: The native tribes of South-East Australia s. 154.

[3] SPENCER and GILLEN: Northern tribes s. 11 noten.

[4] HOWITT: O. a. a. s. 736: The reason (why the name becomes secret) appears to be that a name is part of a person, and therefore can be made use of to that person's detriment by any who wish to »catch» him by evil magic.»

SPENCER AND GILLEN: Northern tribes s. 581; Central Tribes s. 139.

mystiska förbindelsen emellan namnet och dess bärare icke på något vis är utmärkande för totemismen. Denna förbindelse förekommer öfver allt, utan att namnet blifvit till själ. Dessutom är själfva detta tal om namnet som öknamn alldeles oförenligt med ett verkligt primitivt tänkande. Ty såsom ofvan framhållits *är* den primitiva människan, hvad han liknar. VON DEN STEINEN anför i sitt förut citerade arbete om bororoindianerna, att de berömma sig af att vara röda araras. De öfvergå icke blott efter döden till araras, utan de äro helt enkelt dessa röda papegojor "und wollen sich damit durchaus nicht nur einen von ihrem Wesen ganz unabhängigen Namen zulegen".[1] Det finnes icke denna väsensskillnad, som gör att man kan likna en person vid något och så liksom utifrån ge honom namn därefter. Ty liknar han något, är han det också.

Om vi således se saken sådan den verkligen är, bli alla dessa öknamnsteorier, af hvad slag de vara må, uteslutande förklaringar ut från vår ståndpunkt.[2] Utveck-

[1] VON DEN STEINEN: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens s. 353: »Also die Trumai sind Wassertiere, *weil* sie eine Gewohnheit der Wassertiere haben, die Bororó sind Araras, *weil* sich ihre Toten in Araras verwandeln. Man sucht solche und ähnliche Erscheinungen durch die in der Tradition leicht vorkommende Verwechslung von Namen und Sache zu deuten. Das trifft bei unsern Indianern entschieden nicht zu. Obwohl gern zugegeben werden mag, dass sich, wo die Grundanschauung vorhanden ist, derlei Verwechslungen von selbst einfinden, so muss doch die unzweifelhaft vorhandene Grundanschauung als die Hauptsache vorangestellt werden.»

[2] SÖDERBLOM har i sin ofvan omtalade uppsats funnit förklaringen till totemismen i härmningsceremonierna d. v. s. hvarje grupp fick namn efter sin utstyrsel. »Sedan har släktskapen med djuret blifvit en följd, och den i sin ordning har gifvit upphof

lingsgången är i stället först fullständig identitet emellan namnet och den som bär det, sedan kan namnet bli en flyktig del af bäraren, som i likhet med bilden af någon står i sådant mystiskt sammanhang, att man, om man t. ex. förtrollar namnet eller bilden, då också förtrollar bäraren eller orginalet. Denna utvecklingsgång är icke en godtycklig hypotes, ty von den Steinen har uppvisat detta första stadium just beträffande folk, som själfva bära och gifva andra djurnamn. I denna ursprungliga identitet emellan namnet och dess bärare skulle man kunna söka förklaringen till den sedermera i folktron förekommande mystiska förbindelsen emellan desamma. Lang har sålunda strängt taget ställt saken på hufvudet. Hans förklaringsgrund blir förklarad ur den företeelse, han skulle förklarat.

* * *

Hvad är då totemismen? Vi ha upprepade gånger sett, att det icke är möjligt att med bestämdhet påvisa ett essentiellt sammanhang emellan klanen och totemarten å ena sidan och de sociologiska företeelser, som i allmänhet framställts som tillhörande totemismens väsen. Ett samtidighetsförhållande är härvidlag det mesta, vi anse kunna ådagaläggas. Att åter förklara totemismen som en kooperativ matfråga, har väl mest sin grund i ögonblickets förvåning öfver den oväntade upptäckten af speciella företeelser, som dock betingats af en särskild utveckling. Förutsättningarna för en sådan lösning stå

---

till föreställningen om en gemensam totemurfader för samma grupp af vissa människor och en djurklass.» Äfven en sådan uppfattning drabbas af de anmärkningar, som ofvan framställts.

allt för mycket i strid med alla andra kända företeelser, för att de skola kunna göras allmängiltiga. Det är också FRAZERS allmänna uppfattning af magien, som har åstadkommit, att äfven han, då han skulle korrigera såväl sin egen som den gängse uppfattningen af totemismen kommit att just bli "looking at only one side of the medal, and that the less important of the two".[1]

Det väsentliga är det likhetsförhållande, emellan arten och klanen, som för oss får sitt påtagligaste uttryck däri, att de bära samma namn. Det gäller då att finna orsaken till denna likhet. Detta ha nu, som ofvan framhållits, många fattat så, att det gäller att finna ut, hvarför den klanen bär namn efter den arten, den andra efter en annan. Så är också förhållandet, om man verkligen inser, att det att bära samma namn på detta stadium innebär identitet. Men man har icke lyckats att lösgöra sig från den föreställningen, att det äfven för den under totemismen lefvande skulle vara så, att en *människo*klan bär *djur*namn. Vi måste emellertid göra allvar af, att skillnaden emellan människor och djur icke existerar. Detta är det första vi ha att iakttaga. Vidare få vi icke tänka oss, att denna likhet, denna identitet, konstaterats utifrån. Lika litet, som man hos de primitiva kan konstatera ett upptagande af ett utifrån gifvet namn,[2]

---

[1] Fortn. Rev. Band 71. 1899 s. 836. Vi ha här icke sysselsatt oss med FRAZERS föregående teori om, att totemismen skulle ha sin grund däri, att man för säkerhets skull gömde sina själar i en djurart. Dels har han ju själf öfvergifvit denna teori, dels faller den af sig själf, om man gillar den allmänna uppfattningen af individens sena framträdande, som här urgerats. FRAZER anser nämligen att det är individerna som gömma sina själar.

[2] Jmfr ofvan.

få vi tänka oss, att den ena klanen sett vissa djurs egenskaper hos den andra, och att den på det sättet skulle komma att anses såsom dessa djur. Nej, klanen själf måste känna sig såsom ett med djurarten, och denna enhet, likhet, måste vara sådan, att den äfven för utomstående är fullt klar och tydlig. Endast härigenom kunna vi förstå både det emellan totemen och människorna rådande förhållandet och den tydliga uppfattning af detta förhållande, som visas af andra. Härigenom uteslutes naturligtvis också allt tal om, att klanen så att säga adopterat den eller den djurarten som sina skyddsandar el. d.[1]

För att få en lösning som äger alla dessa betingelser, gäller det att icke blott komma ihåg, att för det primitiva tänkandet icke finnes någon skillnad emellan människor och djur, utan vi måste förstå, att detta är endast *en* yttring af detta tänkande. Det allmänna draget är, att *alla* gränser saknas. Hela vår lagbundna uppfattning af den oss omgifvande världen har icke i detta tänkande någon motsvarighet. Vårt tänkande är grundadt på våra kategorier, men dessa hafva icke motsvarighet hos den primitiva människan. Vårt sätt att göra distinktioner, att klassificera, är frukten af en lång utvecklingshistoria.[2] Den aristoteliska logiken är icke något, som alla indivi-

---

[1] Liksom det icke låter förena sig med primitivt uppfattningssätt att så där utan vidare antaga ett namn, på samma sätt är det naturligtvis lika omöjligt att bland en mängd af gudar antaga en och rata de andra, som POWELL anser. Jmfr Proc. and Transact. of R. Soc. of Canada 1901 Sect. II s. 4.

[2] Jmfr DURKHEIM ET MAUSS: De quelques formes primitives de classification. L'année sociol. Sixiéme année 1901—1902: »non seulement notre notion actuelle de la classification a une histoire, mais cette histoire elle-même suppose une préhistoire considérable.» s. 3.

der homo sapiens så där utan vidare blifvit födda till. Det förefinnes faktiskt en stor och väsentlig skillnad emellar väster- och österländskt tänkande, och då kan det ju icke förvåna oss, att det skall finnas en ännu större emellan första och sista graden på kulturskalan. Det primitiva tänkandet grundar sig helt enkelt på de mest påtagliga associationer. Då associationspunkter finnas, är icke endast likheten utan rent af identiteten afgjord. Detta hjälper oss att finna lösningen till totemismen.

Som förut framhållits, tyder allt på, att i ett mycket tidigt stadium af vårt släktes historia individen icke spelat någon roll. Det är således icke en individ bland människorna, som associerats med en individ bland djuren, utan en grupp människor med en art djur.[1] För den primitiva människan äro djuren herrar öfver mycket, som är nödvändigt för hennes kultur. Tänder, ben, klor, horn, hud etc. äro material, med hvilket hon ofta åstadkommer sina enkla vapen och husgeråd eller sin hydda. Människan fattar sig icke såsom naturens herre. Hon känner sig fullkomligt beroende af densamma. Den grupp, som vistas i en viss trakt får s. a. s. färg af hvad den där mest funnit med sin fördel förenligt att göra bruk af.[2]

---

[1] Den svårighet, som för SPENCER uppstod, då det gällde att förklara hur en persons öknamn kunde bli hel klans, förefinnes således icke. Öfverhufvud taget äro totemnamnen omöjliga utan ett bestämdt klanstadium.

[2] LANG har, då han talar om olika totemteorier, Folklore 13 1902 s. 370, en anmärkning: »What *is* hereditary is the totem of the kin, which may not be altered, or so seldom that it would be hard to find a modern example; though changes of totems may have occurred when, in the pristine »treks» of the race, they reached regions of new fauna and flora.»

Om denna LANGS förmodan om när förändring af totem ägde

Att detta i allmänhet är djur, framgår med ganska stor tydlighet, af hvad vi veta om den primitiva människan. I dessa och liknande synpunkter ha vi att finna lösningen till totemismens problem.

Den primitiva människan känner sig nära förbunden med en djurart på sin vistelseort och för dem, som komma i beröring med henne, synes hon också vara det. Det är således icke endast en slump, om hon associeras med den ena eller andra djurarten, ehuru det kan se så ut nu, då hennes lifsvillkor blifvit annorlunda. Vi få naturligtvis icke heller tänka, att alla nu förekommande djurnamn skola hafva detta äkt-totemistiska ursprung. Men å andra sidan få vi äfven komma ihåg vid den oerhörda rikedom af namn, som t. ex. förefinnes i Australien, att just där finnes intet lefvande, hur obetydligt det än kan synas oss, som icke spelar en roll i australiernas hushållning. Och hvad beträffar himlakropparna, som anses ha varit totem, är det icke svårt att förstå, att de, då de allmänt fattades som djur, kunnat blifva totem. Deras betydelse för vissa yrkesutöfningar är ju tydlig. Men å andra sidan tillhöra de en senare tid inom totemismen, om de verkligen äro totem och icke hufvudsakligen namn. Att detta åter helt och uteslutande är fallet med thaballa eller "de skrattande gossarna" är påtagligt. Det erkännes t. o. m. af Lang, som eljest i ett sådant namn skulle kunna haft ett godt stöd för sin teori.[1] Till sist skola vi lägga märke till, att här såsom grund för förhållandet emellan totemarten och klanen framhålles

---

rum, vore ådagalagd, skulle det innebära ett bevis för den i det följande framställda uppfattningen af totemismen.

[1] Lang: The secret ss. 134 f.

den kulturella betydelsen, som djuren haft för människan.[1]

I anslutning till SPENCERS och GILLENS forskningar och FRAZERS däraf föranledda teori har HADDON framställt den hypotesen, att det var efter den hufvudsakliga födan klanen fick sitt totem.[2] Det är icke meningen att förneka födans betydelse för australiernas totemism, ty bland dem spelar den en icke ringa roll. Men en sådan hypotes räcker icke alls till som universell förklaringsgrund. Under det att totemets tabuhet är fullkomligt själffallen vid den här framställda förklaringen, blir den icke alls förklarlig vid betraktandet af totemismen som en magfråga. Dessutom får förhållandet emellan totem och klan icke någon tillräcklig förklaring, om man endast tager hänsyn till födan, under det att detta blir fullkomligt klart, då man fattar totem såsom kulturbringare alltså såsom grund till öfverlägsenhet öfver andra, hvilka kanske lefva af samma mat.

Förhållandet emellan totemarten och klanen får, så vidt vi kunna se, redan tidigt en verkligt reell innebörd. Det är icke endast något yttre, utan det har helt sin grund i den primitiva människans kultur och behof af

---

[1] Jmfr till denna uppfattning VON DEN STEINENS om indianernas sagor: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens s. 354.

[2] I Adress to the Section of Anthropology. R. B. A. A. S. 1902 ss. 745. ff. framställer HADDON a suggestion concerning the origin of Totemism. »Among the shore-folk the group that lived mainly on crabs and occasionally traded in crabs might well be spoken of as 'the crabmen' by all the groups with whom they came in direct or indirect contact,» etc. Som vi se drabbas denna teori ej blott af denna anmärkning utan äfven af den, att namnet gifves utifrån. Dessutom är att märka, att det är indianernas totemism HADDON förklarar.

kultur. Huruvida det åter från allra första början varit religiöst, därom kunna vi endast gissningsvis uttala oss. Att det åter, så vidt vi kunna spåra, mycket tidigt fått en sådan karaktär, är tydligt. I hvilken riktning de härtill hörande riterna gått, finna vi af de totemistiska danserna och initiationsriterna samt intichiumaceremonierna. De ha alla haft till mening att framställa stammens medlemmar i totemgestalt eller m. a. o. deras nära förbund med dessa djur.

Men å andra sidan innebära dessa ceremonier ett individualiserande moment. Redan detta, att det fattas som ett förbund, i hvilket man skall upptagas, innebär ett afsteg från den självklara likheten. Och ännu tydligare framstår detta, då handlingarna mer och mer koncentreras på att upptaga den enskilde, mogne stammedlemmen, ty ju mer intresset samlar sig, om hvad som göres med den enskilde, desto mer träder klanen tillbaka. Men vi få icke tänka oss, att upptagandet bland de äldre är den enda totemceremoni, som kan äga rum. Utan vi kunna mycket väl förstå, att framställningarna af totemet snart skulle blifva ett framställande af en önskan, att detta måtte bli så talrikt som möjligt, och således utveckligsmöjligheterna för klanen så stora som möjligt. Att sådana magiriter hos de folk, hvilkas enda intresse är att skaffa sig en svåråtkomlig föda af hvad slag som helst, skulle i väsentlig grad få afseende på ätande, är ju intet att förvåna sig öfver. Men det egendomliga, att det gäller att öka tillgången för andra, under det att det är tabu för en själf, visar, att det är en senare utveckling. Ty hade det från början afsett endast ätandet blir tabuheten omöjlig att förklara. Det ätande, som ligger däri, att en liten del af totemdjuret ätes, innan det öfverlämnas

åt andra, är ju blott en typisk företeelse af sympatisk magi. Men att häri kunna se Robertson-Smiths totemoffer är icke möjligt.[1]

Detta ligger i sakens natur. Ty den uppfattning af en gemensam makt, som förekommer inom totemismen, är något fullkomligt opersonligt. Återigen ett ätande af det gudomliga innebär om icke en absolut klar individualisering så åtminstone en fullt medveten koncentrering af makten, som icke förefinnes inom totemismen. Vi få nämligen komma ihåg, att detta skiljande af totemartens makt och klanens är ett resonemang från vår synpunkt. Då vi tala om, att en grupp människor får sina kulturredskap o. d. från den eller den djurarten, få vi akta oss att lägga in allt för mycket af vårt sätt att tänka och skilja däri, ty själfva känna de sig, och inför sina samtida framstå de som ett med denna djurart. Men å andra sidan få vi icke låta detta innebära, att de ej skulle kunna fatta sitt totem som i vissa afseenden rikare utrustade personer. Och allteftersom de skaffa sig mer och mer — låt vara primitiv — kultur, börjar en differentiering emellan öfver- och underlägsna klaner och emellan dem, från hvilka det ena eller andra kulturföremålet hämtas och dem, som använda det. Och under fortgången häraf börjar makten att skilja sig icke endast från människorna utan så småningom äfven från totemarten. Då äro vi snart inne på den började individualiseringen d. v. s. ett öfvergifvande af det allmänna själsbegreppet, och då är totemismen snart en öfvervunnen ståndpunkt. Men denna differentiering framträder tydligare på ett annat sociologiskt stadium, i många sånings- och skördebruk. I nästa afdelning skola vi undersöka dessa företeelser.

[1] Jmfr ofvan s. 79.

Om vi således icke kunnat finna någon gudaätning inom totemismen, få vi dock heller icke vara blinda för, att totemismen underlättar förståendet af en del följande företeelser. Ty i sådana sakramentala måltider, där klanen, stammen, hembär åt sin gud ett offer af samma natur som både guden och hans dyrkare, och där de sedan i offermåltiden förnya sitt förbund genom att gemensamt äta detta, i dessa offer finna vi en tankegång, som vi ha lättare att förstå, om vi också få räkna totemismen såsom ett föregående utvecklingsskede. Och då genom allehanda omständigheter gudar uppstodo, ha helt visst äfven totemistiska föreställningar fått följa med, äfven om de nu ej kunna skönjas annat än som en bottensats i vissa gudsföreställningar. Tydligare kunna vi finna rester häraf i den riktning inom religionen, som har sitt bästa, sitt allt, i gemensamma mer eller mindre mystiska riter och sakrament. Måhända skulle man i likhet med Robertson-Smith kunna se dessas rot i den längesedan utdöda totemismen, äfven om utvecklingen ej gått öfver något totemoffer.

VI.

Gudaätning i det gamla Mexiko.

Inom totemismen fanns ej och kunde ej finnas någon gudaätning. Vi skola därför nu vända oss till några andra områden, där primitiv uppfattning är förhärskande, och där, åtminstone efter utseendet att döma, detta bruk råder, för att undersöka innebörden af detsamma. Vi gå då först till det gamla Mexiko, där de klassiska exemplen på gudaätning finnas.

Den religion, som härskade i Mexiko vid eröfrarnes ankomst, anses allmänt blifva bäst karakteriserad genom de oerhördt blodiga offren. Man bedrager sig dock mycket, om man tror, att offren uteslutande voro af en sådan karaktär.[1] Det är endast den häpnad denna massslakt af människor väckte hos europeerna, som gjort, att man ansett detta vara hufvuddraget i religionen. Men å andra sidan är det ej heller att undra på, att detta tilldrog sig uppmärksamheten, ty hos intet annat folk har människoätning och människooffer tillhört kulten i så hög grad som hos aztekerna. Det synes som om det egent-

[1] "Die Formen des Opfers waren nicht nur in diesem im allgemeinen, sondern speziell auch bei den Azteken ausserordentlich mannigfaltig und keineswegs auch nur in ihrer überwiegenden Mehrheit blutigen Charakters." Haebler: Die Religion des mittleren Amerika s. 117.

ligen var detta krigiska eröfrarfolk, som var begifvet på sådant slags offer. Åtminstone äro människooffer till Quetzalcoatl,[1] toltekernas eller själfva landets gud, mera sällsynta. Men så offrades så många fler till Huitzilopochtli, Tezcatlipoca och andra gudar. Man har uppgifvit, att det vid vissa tillfällen kunde uppgå till flera tusental.[2] Sedan de offrats, och gudarna fått sin bägare blod, utlämnades ofta kroppen till den, som bestått offret, hvarvid han bjöd sina släktingar och vänner på den vid en festmåltid. Härvid är dock att märka, att värden själf aldrig åt, enär slafven (om det var en krigsfånge, hade denne en tid varit slaf) alltid betraktades som medlem af familjen.[3]

I detta ätande af offret är ju intet som helst egendomligt. Det var en vanlig offermåltid och intet annat. Att dessa offer, som Réville anser,[4] skulle varit mer gudomliga än andra, och därför detta ätande i särskild mening gränsa till "une espèce de sacrement ou de consubstantiation" finnes ingen anledning att antaga. Vore så förhållandet, skulle helt visst äfven värden ätit af köttet. Vi få besinna, att för de gamla mexikanerna var skillnaden emellan människo- och djuroffer icke i något afseende så stor, som den är för oss. Hvarför nu den, som så hafva kunde, lät offra människor och icke vaktlar, kunna vi icke afgöra, utan äro uteslutande hänvisade till förmodanden. Att det hela var en vanlig offermåltid, låt vara i för oss mera frånstötande former, är tydligt. Man

---

[1] Réville: Les religions du Mexique, ss. 146 f.

[2] Acosta: The natural and moral history of the Indies, del II s. 351.

[3] Réville: O. a. a. s. 133.

[4] Réville: O. a. a. s. 50.

har således enligt mitt förmenande gjort allt för mycket af detta människoätande, och det blir ändå mera händelsen, om vi vända oss till ett särskildt fall, hvilket i litteraturen ofta framhållits såsom typiskt gudaoffer och gudaätning,[1] och som därför är af intresse för oss.

Vid den fest, som firades i den femte mexikanska månaden d. v. s. tiden emellan den 23 april och 12 maj, offrades en yngling åt Tezcatlipoca. Denne yngling, en fånge af utmärkt växt och utseende, hade på förhand utvalts och i lång tid ägnats den noggrannaste omvårdnad. Han badades, parfymerades och sköttes enligt gängse uppfattning på det mest förnämliga sätt. Han ifördes helt och hållet Tezcatlipocas insignier. När han gick fram genom staden åtföljd af åtta pager och mot slutet af sin höghetstid äfven af fyra gudinnor — så kallades de fyra unga sköna flickor man gifvit honom till hustrur — hylllades han af folket som guden. Tjugu dagar före festen d. v. s. hans död, fick han deltaga i de högsta prästernas och de förnämsta ädlingarnas gästabud. Men till slut nalkades den dag, då han skulle offras. Aftonen före öfvergafs han af sina hustrur, och hans pager förde honom till det bestämda gudahuset. Där gick han, när tiden var inne, upp till offerplatsen, vid hvarje steg sönderbrytande en af de flöjter man gifvit honom och lärt honom spela på. Slutligen, när han kom upp, offrades han på det vanliga sättet, d. v. s. prästerna grepo honom och kastade honom på rygg öfver offerstenen, hvarpå offerprästen gjorde ett raskt snitt och slet ut hjärtat.

Sedan offret sålunda fullbordats, berätta många, att hans kropp af prästerna utdelades såsom sakrament åt dem, som därtill voro berättigade. Om detta tillägg hade

[1] Jmfr Frazer: The golden bough, del II, ss. 342 f.

verkligt stöd i källorna, måste det erkännas, att vi här skulle ha det mest utmärkta bevis på gudaätning, som kunde önskas. FRAZER inleder också det stycke, hvari han berättar detta offer, med en reflektion öfver, att mexikanerna icke nöja sig med att äta gudabilder i bröd eller säd. De önskade en närmare förening med den lefvande guden och uppnådde detta genom att förtära köttet af en verklig människa, hvilken en tid fått gälla såsom gud.[1] Men man har detta tillägg om ätandet ur andra hans källor.[2] Det tyckes ha uppkommit på det sättet, att man sammansmält SAHAGUNS utförliga skildring af detta offer med den allmänna beskrifningen på de mexikanska offren.

Som sakerna emellertid nu stå, ha vi ingen anledning, att i detta offer se någon gudaätning. Hela berättelsen påminner mycket mer om de af FRAZER anförda exemplen

---

[1] FRAZER: O. a. a. s. 342.

[2] BRASSEUR DE BOURBOURG: Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-centrale del 3 ss. 511 f.: »on lui coupait la tête, qu'on plaçait entre les autres consacrées à Tetzcatlipoca dans le Tzompantli, et le corps, dépecé par petits morceaux, était distribué entre les prêtres et les nobles comme un manger béni.» B. DE B. citerar TORQUEMADA, som ju icke hör till de bästa källorna. RÉVILLE har affattat sin berättelse om detta offer efter SAHAGUN. Denne nämner heller intet om uppätandet. Jmfr KINGSBOROUGH: Antiquities of Mexico, del VII. Historia universal de las cozas de nueva España, s. 46. RÉVILLE: O. a. a. ss. 135 f. Äfven hos ACOSTA finnes intet om, att man åt "him that represented the idoll". ACOSTA: O. a. a. del II s. 383.

PRESCOTT: History of the conquest of Mexico, del I ss. 62 ff. anför SAHAGUNS berättelse och tillägger intet om ätande i detta sammanhang.

Jmfr äfven RAYNAUD: Le dieu aztec de la guerre R. H. R. band 39 ss. 22 f.

på konungaoffer. Det är nämligen så, att hos många folk låter man icke konungen lefva mer än en viss tid. Det skulle kunna vara olämpligt, att hans kraft minskades, därför dödas han, och hans kraft öfvergår till någon annan.[1] Doge han en naturlig död, skulle detta kunna betyda, att hans själ lämnat honom och vägrade att återvända eller ännu värre, att hans själ blifvit fångad af någon annan stams trollkarl eller demon, och det skulle draga oberäknelig skada öfver hans egen stam. Därför dödar man honom, medan man har makt öfver själen och låter denna gå in i hans efterträdare.

Så anse vissa kongostammar, att, om deras öfverstepräst, Chitomé, skulle dö en naturlig död, världen skulle gå under, och jorden, som han allena uppehåller genom sin makt, skulle tillintetgöras.[2] Till följd häraf inträder hans efterträdare, om han blir sjuk, och klubbar ihjäl honom. Zuluerna slå ihjäl sin kung, så snart han börjar bli grå. Om konungen af Gingero blir sårad i strid, dödas han omedelbart af de sina, ty det skulle vara mycket farligt, om han doge af de sår, hans fiender tillfogat honom.[3] Men det finnes också exempel på, att man icke inväntar någon sjukdom eller annan olycka utan efter en bestämd tid dödar sin konung. I vissa delar af Sydindien varade denna period i tolf år, hos andra folk var ombytet årligt. Det är icke blott från sådana mera primitiva folk, såsom de ofvan nämnda, som FRAZER tar sina exempel på dessa företeelser utan äfven från Grekland och Babylonien m. fl. Emellertid har denna sed förmildrats

---

[1] FRAZER: O. a. a. del II s. 6.
[2] FRAZER: O. a. a. del II s. 8.
[3] FRAZER: O. a. a. del II s. 9.

på många ställen,[1] så att den, som kunde döda konungen vid den rådande periodens slut, fick regera i hans ställe. Men då omgaf sig naturligen konungen med en säker vakt, så att denna rätt blef endast formel. Ett annat sätt var, att han abdikerade under en kortare tid och höll sig undan, då en fånge el. d. bekläddes med alla royauténs emblemer och vid den rätta tidpunkten dödades, hvarpå konungen återtog sitt regemente.

Det är icke otroligt, att det var något i denna stil, denne man var.[2] Det saknas allt för många led för att kunna säga något med visshet. Vi skola dock besinna, att de mexikanska gudarna uppfattades såsom mäktiga höfdingar, hvar och en herre öfver sitt område inom naturen.[3] Då är det också helt naturligt, att de skola lefva under samma villkor som sina jordiska kolleger. Det är först på ett relativt mycket högt utvecklingsstadium, som vi finna gudarna odödliga. Till en början voro äfven de underkastade förgängelsens lag.[4] Trots de felande länkarna i beviset synas mig dessa analogier sannolikare för denna och en del andra företeelser än Osiris och andra gudar, som dö för att åter födas igen.[5] Det är ej här meningen att förneka, att uppfattningen af dessa kan vara riktig. Men den förutsätter en högt utvecklad odödlighetstro. Och en sådan har icke förekommit på alla de stadier, dit man omplanterat denna föreställningsserie.

---

[1] Frazer: O. a. a. del II ss. 24 ff.

[2] Schück sammanställer på samma sätt detta offer med liknande konungahistorier i kapitlet Frey-ritualen, Studier i Nordisk litteratur- och religionshistoria del II ss. 257 ff.

[3] Réville: O. a. a. s. 64 f.

[4] Frazer: O. a. a. del II ss. 1 ff.

[5] Réville: O. a. a. s. 65.

Det har emellertid icke varit afsikten att med bestämdhet urgera just denna tydning af det afhandlade offret, endast att flytta ned det på det plan, dit det i själfva verket hör. Det är under alla förhållanden icke lätt att alldeles utan reservation uttala sig i frågor rörande det gamla Mexikos religion. Ty vi lära känna denna på en rätt framskriden utveckling och ha i högsta grad bristfällig kunskap om dess förhistoria; och så dör den bort, så att vi äfven äro urståndsatta att af den följande utvecklingen draga några slutsatser. De skildringar vi äga äro i allmänhet af spanjorer, som ingalunda voro ägnade att se sakerna objektivt. Det är visserligen sant, att vi äfven hafva framstående skildringar af infödingar, men dessa äro tillkomna efter eröfringen och kunna därför icke ha undgått att influeras af spansk kultur. Vi kunna kanhända komma till ett verkligt afgörande, när alla de gamla inhemska texterna en gång ligga fullt tolkade för oss.

Som sakerna emellertid nu stå, anse vi oss icke ha anledning att någonstädes i den mexikanska kannibalismen se gudaätning. Det var också med en mera allmänt mänsklig förskräckelse de spanska munkarna vände sig bort från denna. Annat blef förhållandet med en del företeelser, som vi nu gå att närmare betrakta. I dem sågo de nästan beundransvärda försök af djäfvulen att efterhärma nattvardens sakrament.[1] Och det är icke så egendomligt, ty i de beskrifningar vi hafva är likheten emellan det katolska mässoffret och dessa ceremonier icke så aflägsen.

Det mest eklatanta exemplet härpå var, då man uppåt

---

[1] ACOSTA: O. a. a. del II ss. 356 ff.

den stora degstatyn af Huitzilopochtli.[1] Man bakade på en natt en kolossal deg och gjorde däraf en staty af Huitzilopochtli. På morgonen ifördes denna staty Huitzilopochtlis alla insignier, och placerades på ett därför bestämdt altare. Under dagens lopp strömmade folket till och tillbad gudabilden och förlänade den allehanda äreskänker såsom ädelstenar m. m., hvilka intrycktes i degen. Dagen efter i fem höga dignitärers närvaro gjordes af öfversteprästen ett symboliskt mord, i det att han med sin obsidianknif skar ett snitt och uttog det särskildt beredda hjärtat på degstatyn. Ögonblicket efter förstördes knifven af prästerna. Hjärtat gafs åt männens höfding. Resten utdelades att förtäras såsom sakrament. Här ha vi ett tydligt ätande, och gudabilden har blifvit tillbedd.

Å andra sidan är det tydligt, att vi här ha att göra med någon växtlighetsrit, hvarpå det finnes mångfaldiga exempel i gamla världen. Det är här icke endast fråga om att komma i gemenskap med guden oberoende af, hur det skulle vara beskaffadt, som förtäres. Ty dessa degbitar äro icke heliga, endast emedan de ha suttit i Huitzilopochtlis staty, utan degen såsom sådan har också sin helighet. Detta framgår af en biomständighet, som Acosta berättar.[2] Sedan nämligen degstatyn placerats på sin plats, komma de nunnor, som fabricerat den, ut ur sitt kloster och gifva åt de unga män, som assisterat vid bärandet af statyn, bitar af samma deg, hvaraf statyn gjorts. Dessa bitar voro i form af stora ben och kallades

---

[1] Acosta: O. a. a. del II ss. 356 ff.
Réville: O. a. a. ss. 136 ff.
Raynaud: R. H. R. del 39 (1899) ss. 41 ff.

[2] Acosta: O. a. a. del II s. 358.

Huitzilopochtlis kött och ben. Äfven dessa ingingo i ceremonien. Allt detta gör som sagdt, att vi ha anledning häri se en vegetationsrit, som kommit att förenas med Huitzilopochtli, kanske på samma vis som våra högtidsbröd fått olika former, alltefter den högtid de afse och trakten, där de förtäras. RÉVILLE anser också, att det afser växtligheten, fast han här, som alltid, jämför dem med de gudar i gamla världen, som dödades för att uppstå igen. Ytterligare beröringspunkter med våra vegetationsriter skulle man möjligen kunna finna i degens sammansättning, om man nämligen med visshet kunde säga, att blodet eller "honungen"[1] i det gamla Mexiko spelat rollen af lifskrafter såsom i gamla världen.

Ett annat intressant exempel på mexikansk gudaätning ha vi, då det gäller Tlaloc. När man firade honom som regnguden, bakade man i hvarje hem en bild af honom.[2] Degen, som bestod af alla sorters säd, tillsattes med gudens substans vatten. Man bakade äfven in ett litet hjärta, som togs ut vid själfva offrandet. Sedan man offrat, uppåt samtliga medlemmarna i hvarje familj sin gudabild. Denna fest ägde rum vid början af den torra årstiden, då man, säger RÉVILLE, betraktade Tlaloc som döende. Huru det nu än var härmed, är det tydligt, att äfven detta hade sammanhang med växtligheten.

Ännu ett exempel. Vid början af den fest, som

---

[1] Honung är ett oegentligt uttryck, ty såsom RÉVILLE: O. a. a. s. 63 noten säger: »Il n'y avait ni abeilles, ni miel proprement dit au Mexique avant l'arrivée des Européens; mais on donnait le nom de miel à une sécrétion siruepuse et sucrée du maguey ou agave américain». Denna planta var dock af en sådan betydelse i dessa trakter, att man äfven kan anse detta som en lifskraft.

[2] RÉVILLE: O. a. a. ss. 171 f.

firades i tionde månaden till Xiuhtecutlis, eldgudens ära,[1] hämtade prästerna under bestämda ceremonier ett högt och rakt träd, som man högg ned och afkvistade med undantag af en ruska i toppen. Därefter drog man denna stång med handkraft till staden på en sorts rullar, och kvinnorna kommo och bjödo de män, som utfört detta arbete, en kakaodryck. Sedan placerades den stående framför Xiuhtecutlis tempel. På festaftonen fällde man den till marken och högg på ett särskildt sätt vid toppen för att på den sålunda åstadkomna platsen kunna fästa en degstaty af Xiuhtecutli. Därpå ställde man den tillbaka. Dagen efter offrades slafvar och krigsfångar i stort antal. Efter offret roade man sig med sång och dans i tempelgården. Sedan anställdes en täflan bland de unge männen, om hvem som först kunde komma fram till den bredvid trädet stående permanenta gudabilden. Den, som blef den lycklige, förbehöll sig bildens vapen och kastade resten åt mängden. Segraren hyllades och betraktades som Xiuhtecutlis gunstling. Slutligen slog man omkull trädet, och hvar och en sökte komma åt en bit af degbilden för att andäktigt förtära den.

Réville anser, att detta gjordes, emedan trädet var symbolen af eldguden, hvilkens elementer och makt det inneslöt i sig. Det ligger emellertid mycket närmare till hands att jämföra den med vår majstång o. d. Själfva afkvistandet med undantag af toppen är ju regel, då det gäller jul- och brudstänger. Men likheten med majstången sträcker sig också till figuren i toppen. Som

---

[1] Mannhardt: Wald- und Feldkulte del I s. 362.
Réville: O. a. a. ss. 137 ff. Tionde månaden 12—31 juli.

bekant afslutas våra majstänger ofta med en tupp.[1] Tuppen är här en fruktbarhetssymbol. En viss likhet ligger också i täflingsleken,[2] ehuru det här ej gäller stången utan att nå den bredvid varande guden. Hvad nu själfva degstatyn beträffar, är den uppenbarligen endast en mera antropomorfiserad fruktbarhetssymbol. Man får öfverhufvud ett starkt intryck af, att de mexikanska gudar, vid hvars dyrkande ätande förekom, stå i ett mycket nära sammanhang med vegetations- och fruktbarhetsriter.

Denna senare sida framstår kanske också, då det gäller sjukas kommunion. Tlaloc var, som förut påpekats, regnguden, och som sådan en vegetationsgud; men han åstadkom också en del sjukdomar särskildt sådana, som uppkommo genom fuktighet. Vid sådana tillfällen tillkallades en af hans präster.[3] Denne medförde då en liten degbild af Tlaloc. Först gjorde han ett vin- och agaveoffer åt guden; därefter högg han hufvudet af bilden, samt räckte den åt den sjuke, som åt upp den; hvarefter han snart borde blifva frisk. Den bakom denna homöopatiska medicin liggande tankegången är väl ej i alla sina detaljer fullt klar. Helt visst gällde det att skaffa den sjuke igen sin lifskraft, som han förlorat; men vi känna ej fullt tillräckligt om Tlaloc för att helt kunna utreda detta förhållande. Däremot torde det väl vara mycket tvifvelaktigt, om det att prästen slog hufvudet af bilden, som Réville anser, hade något tanke-

---

[1] Mannhardt: Wald- und Feldkulte del I s. 160.

[2] Mannhardt: O. a. a. del I ss. 382 ff.

[3] Réville: O. a. a. ss 91 f. Raynaud: Tlaloc i R. H. R. del 56 (1907) s. 303.

sammanhang med att guden, då han låter regn falla, på något vis offrar sig själf.

Ännu en sorts gudaätning finna vi vid Omacatls fest,[1] ehuru det här endast var fråga om en del af guden. Vid denna fest bakade man nämligen en sorts kakor, som man gaf form af ett krökt ben, "Omacatls ben".[2] Natten tillbringades sedan under måltider. På morgonen offrades som vanligt en fånge el. d. klädd i gudens emblem och målad i hans färger. Därefter delade man ut emellan sig "Omacatls ben", och hvar och en åt en bit. Det var för att skydda sig mot hungersnöd, som man årligen firade denna fest. Som vi se, hade äfven denna fest sammanhang med årsväxten.

Vi ha nu tagit fram en del exempel på gudaätning i det gamla Mexiko. Att det, då det gällde människooffren, icke mer var fråga om gudaätning än vid hvarje annan offermåltid, ansågo vi för uppenbart. Däremot kunde det talas om en sådan företeelse vid vissa riter, som hängde samman med önskan att bevara växtlighets- eller lifskraften åt människorna. Därvid är likheten påtaglig mellan de mexikanska bruken, och sådana som ännu finnas eller helt nyligen funnits hos den europeiska landtbefolkningen t. o. m. i vårt eget land. Vi ha ansett det lämpligt att sammanföra de mexikanska företeelserna, ehuru de rätteligen borde förts in bland de efterföljande växtlighetsriterna. Men vi känna, som sagdt, för litet med säkerhet om den mexikanska religionen för att utan vidare kunna göra detta. Att de, såsom vi fattat dem, icke sakna analogier är alldeles säkert.

---

[1] Réville: O. a. a. s. 108.

[2] Jmfr till formen af kakorna Höfler: Knaufgebäcke I. Ver. Volksk. 1901 ss. 430 ff.

Huruvida åter man i mexikanernas gudatro kan ha anledning se någon ursprunglig totemism, hör väl till det ovissas område.[1] Att man i denna finner drag, som tydligt hänvisa till den förut skildrade primitiva uppfattningen af människor och djur är, som också ofvan påpekats, uppenbart. Men detta hänvisar icke i och för sig på totemism. LANG anser sig angående Huitzilopochtli kunna säga, att de ornitologiska elementen hos denna gud äro rent totemistiska.[2] Han håller nämligen före, att kolibrin, hvilkens namn ingår i Huitzilopochtli, och hvilkens fjädrar buros på hans häl, hade varit en aztekklans totem, innan Huitzilopochtli antropomorfiserades. LANG jämför denna mexikanernas krigsgud med de många djur, hvilka uppträda i olika folks sagor såsom beskyddare och vägvisare.[3] Särskildt jämför han honom med den latinske Picus. I denna jämförelse finner han ett stöd för sin totemteori.[4] Däremot ställer LANG sig tviflande gentemot försöken att förklara Huitzilopochtli som en vegetations- och fruktbarhetsgud ur den kult, som ägnades honom.[5]

Detta försök att betrakta Huitzilopochtli med den totemistiska skolans synglas är i intet afseende fruktbringande. Det behöfver ingalunda vara någon strid emellan "de ornitologiska elementen" i denne gud och de i hans kult ingående ritena. Ty fågeln kan också

[1] Jmfr härtill HAEBLERS sväfvande uttryck, att man antagligen har att hänföra den i hela Central-Amerika härskande djursymboliken till totemismens urgrund. HAEBLER: Die Religion des mittleren Amerika s. 20.

[2] LANG: Myth, ritual and religion del II s. 96.

[3] LANG: O. a. a. del II s. 93 o. s. 95.

[4] LANG: O. a. a. del II s. 95.

[5] LANG: O. a. a. del II s. 96.

den mer än väl ha haft afseende på vegetationen och fruktbarheten.[1] Och att degstatyn uppåts utgör heller intet hinder härför. Ty som vi finna af våra svenska helgbröd i form af en tupp eller liknande, har ätandet af det verkliga djuret ett nära sammanhang med ätandet af djuret, bakadt som bröd. Men dessa företeelser föra oss öfver till en följande afdelning af denna undersökning.

[1] Jmfr härtill HAMMARSTEDTS undersökningar i Fågeln med segerstenen, sprängörten och lifsämnet. Meddelanden från Nordiska Museet 1901.

VII.

Träd- och åker-riter.

I den föregående framställningen af totemismen hade vi upprepade anledningar att tala om den primitiva uppfattning, som vi framställt under den obestämda benämningen »makten». Denna uppfattning återfinna vi, såsom vi redan då påpekade, äfven på andra primitiva områden. Särskildt framstår detta, då det gäller växtligheten i naturen. Totemismen hade sina förutsättningar i ett synnerligen primitivt utvecklingsskede, som lättast karakteriseras med benämningen jägarstadiet. Men när vi komma till de tider, då människorna börja odla nyttiga växter, ha vi naturligtvis att vänta, att växterna och hvad som hänger samman med dessas uppkomst, utveckling och tillgodogörande skola spela den mest betydande rollen i deras rituella seder och bruk. En fortsättningsform här vore ju tänkbar på det sättet, att växterna blefvo totem.[1]

[1] Jevons, som anser, att det är totemismen vi ha att tillskrifva uppkomsten af såväl boskapsskötsel som åkerbruk, finner växttotemism fullständigt ådagalagd. Detta sammanhänger med hela hans uppfattning af totemismen. Men för vår del kunna vi ej finna annat, än att alla de exempel han framdrager, få sin förklaring i den primitiva uppfattningen öfverhufvud. Ej heller har denna Jevons intressanta konstruktion utöfvat något positivt inflytande på den efterföljande litteraturen. Jevons: Introduction to the history of religion ss. 206 ff.

Det vore ju alldeles i sin ordning, att människan, om hon förut befunnit sig på totemismens stadium, skulle använda sig af redan befintliga former och i en och annan växt se ett totem. Det är ej heller omöjligt, att vissa saker kunna tyda härpå, men några ovederläggliga exempel gå ej att påvisa. De genom åkerbruket med dess helt annorlunda beskaffade förhållanden uppkomna sociala formerna måste också så småningom spränga dem, inom hvilkas ram totemismen kunde finnas. Dessutom blef det de med grödan sammanhängande naturföreteelserna, som kommo att spela hufvudrollen. Sådana riter påträffas ända in i våra dagar. Men det är af vikt att komma i håg, huru mångfaldiga inflytelser dessa bruk under tidernas lopp varit underkastade. Det vore därför alldeles felaktigt att utan vidare anse de nuvarande såsom oförändradt lika de ursprungliga.

Vi ha redan förut gjort bekantskap med till detta område hörande riter i de bruk, som vi vid omnämnandet af Xiuhtecutli hade anledning vidröra nämligen majstängerna. Man uttager här ett träd, hvari man finner ett samladt uttryck för all den sjudande lifskraften. Detta träd föres så in i byn under allehanda ceremonier. Sådana bruk förkroppsliga önskan om, och därigenom åstadkomma de också, en god växtlighet och fruktbarhet under den stundande sommaren. Ursprungligen var det ett träd med krona och rot, men det har öfvergått till stången, som siras med blommor och grönt.[1] På olika sätt

[1] Jmfr härtill Mannhardt: Wald- und Feldkulte del I ss. 160 ff., Frazer: The golden bough del II ss. 96 ff. samt del I ss. 196 ff., Schück: Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria del II ss. 117 ff., Hammarstedt: Striden om vegetationsstången i Fataburen 1907 ss. 193 ff.

har man förkroppsligat växtkraften. Man har ej nöjt sig med att endast se den i den kvarlämnade toppruskan, utan den har blifvit till en tupp el. d. Den har också blifvit till en medföljande figur eller framställes den af någon på lämpligt vis utklädd, som går bredvid. Trädet kan på det viset t. o. m. komma i andra rummet. I en sådan utveckling har man säkerligen rätt att se en tendens till individualisering, men å andra sidan har denna tendens fått sin förnämsta näring från andra kulturområden.

Men det har ej blott gällt att »skaffa vår eller sommar i by“, utan människan har sökt föröka eller stärka sin egen och sina husdjurs lifskraft. Detta framträder tydligt i ett vidt utbredt bruk, som i vårt land i allmänhet är förlagdt till midsommar nämligen att vid boningshus, ladugård och stall placera grönskande träd eller löfruskor. Men man har ej stannat härvid, utan man har sökt inympa kraften såsom fallet är i sådana företeelser som »fastlagsrisandet».[1]

Denna uppfattning får också uttryck i de olika bruken vid sådd och skörd. MANNHARDT, som är den förste, som på allvar undersökt denna Wald- und Feldkulte, har fäst uppmärksamheten på en hel del seder, som gälla sista kärfven. Här kunna vi ej ens tillnärmelsevis fullständigt genomgå dem utan skola endast fästa oss vid sådana, som ha mera direkt betydelse för vårt ämne.

Dessa bruk sammanhänga med den opersonliga uppfattningen af makten. De gå ut på att förhindra, att denna makt, som här framträder som växtkraften, skulle öfvergifva åkerfälten och säden. Detta åstadkommer

[1] MANNHARDT: O. a. a. del I ss. 251 ff. HAMMARSTEDT: Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön. Nordisk tidskrift 1902 ss. 265 ff.

man på det sättet, att man vid skördetidens slut söker infånga densamma samt sedan bevara den till såningstiden. Man föreställer sig nämligen, att vid skörden makten flyr undan, allt eftersom man skär af säden. Slutligen finnes den då på den sista åkerbiten och, då denna också är slagen, i den sista kärfven.[1] Denna hemtages då och förvaras till såningstiden, då man på ett eller annat sätt ställer om, att den kommer fältet till godo. Men det är tydligt, att man försöker att utmärka denna kärfve, som är af sådan vikt. Sättet att göra detta är beroende på, hvilket utvecklingsskede man står på. Ty äfven om det är samma tanke om makten, som ligger bakom, är uttrycket för densamma lånadt från andra kulturområden. Vi finna, hur denna kärfve göres större än de andra och utsiras på allehanda vis med blommor och dylikt. Ibland förses den också med mer eller mindre lyckade imitationer af hufvud, armar och ben.[2] Denna kärfve hemföres på sista lasset. Men den sista kärfven kallas också »Kornmutter»[3] eller också har den manligt kön och kallas »den gamle».[4] Vid sidan häraf finnes också ett »Kornkind».[5] Detta anses födas ur den sista kärfven, hvilket framställes på olika ställen mer eller mindre drastiskt. Ytterligare tager kornmodern eller kornmannen yngre gestalt och blir då till kornbrud

---

[1] Jmfr HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl. Meddelanden från Nordiska Museet 1903 s. 243. I en tidigare uppsats använder H. uttrycket »gudomlighet» i åkerfältet: Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön. Nordisk Tidskrift 1902 ss. 265 ff.

[2] MANNHARDT: Mythologische Forschungen s. 320.

[3] MANNHARDT: Die Korndämonen ss. 19 ff.

[4] O. a. a. ss. 23 ff.

[5] O. a. a. ss. 28 f.

och kornbrudgum. Då blir högtidligheten vid den sista kärfven till ett bröllopståg.[1]

Men alla dessa bruk, som söka antropomorfisera makten i säden, intressera oss egentligen endast såsom utvecklingsskeden. I sina enklaste former äro de ett försök att liksom kvarhålla och bevara växtligheten för den egna grödan. Sedan sammanföras de med fruktbarhetsriter, som gå ut på att skaffa växtlighet. Hade vi emellertid uteslutande sådana som de ofvan omtalade bruken att hålla oss till, skulle vi lätt kunna tro, att man föreställde sig en ande i säden under alla dessa namn Kornmutter, grosse Mutter, die Alte etc.[2] Men äfven dessa namn äro symboler för makten. Det framgår däraf, att hvarje fält har sin kornmoder. Det är icke meningen att förneka, att alla dessa Kornmütter kunde öfvergå i en gemensam gudinna. Men detta kunde ej ske, förr än det fanns olika gudomligheter, som ensamt härskade inom hvar sitt område, och detta var långt fram i utveckling-

---

[1] O. a. a. s. 30.

[2] Det svenska uttrycket gofar, gobonden åsyftar Tor enligt Hyltén-Cavallius: Wärend och Wirdarne ss. 240 ff. Men vi ha här att betrakta Tor som den, hvilken dragit till sig en del äldre bruk, som föllo inom ramen af hans gudagärning. Det är som den regngifvande åskguden Tor förblifvit växtlighetens gud. Denne är ju eljest i den nordiska mytologien Frey eller Frö. På samma vis har Freys dragare galten Gullinbursti i svenska folktron tillagts Tor. Hyltén-Cavallius anser, att det är denne, som uppträder som gloson eller julagalten både den som slaktas och den som i kakform ligger framme på julbordet. Gloson benämnes nämligen i Tveta härad Torresuggan och Torssuggan. Till denna uppfattning ansluter sig också Lundgren: Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige ss. 43 f. Han anför äfven, huru åskan på flera ställen i Sverige fattas som ett kvinligt väsen: Gomor etc.

en. »Icke förr än på polyteismens högsta stadier har hvart gudaväsen ett bestämdt område för sin verksamhet».[1] Således är icke en förut befintlig gudom orsak till de ofvan omtalade företeelserna, utan de hafva uppgått i en gudoms maktsfär.

En klar belysning af tankegången i dessa bruk finna vi i Kruijts forskningar bland de malajiska folken.[2] Kruijt har nämligen i sin afhandling om rismodern i den Indiska arkipelagen fått ett stöd för sin allmänna själsuppfattning. I denna skrift omtalar han med exempel från flera stammar i denna övärld, huru innevånarna bruka bevara växtligheten åt riset. De äro nämligen mycket rädda, att den på något sätt skall öfvergifva fältet, där riset växer, eller förrådsrummen, där det blifvande utsädet förvaras. Det finnes alla möjliga sätt, på hvilket den kan ge sig i väg. Främlingar, som komma på besök, kunna taga den med sig o. s. v. Därför göra de af växande ris en figur, som böjes och bindes eller spikas vid stolpar, så att risets »Zielestof» icke skall slippa bort.

[1] Segerstedt: Till frågan om polyteismens uppkomst s. 1. Däremot torde S:s skissering af sädesgudomlighetens uppkomst vara mindre riktig. Han säger (Ekguden i Dodona s. 39) »Hvarje sädesstrå hyste ursprungligen en liten daimon. Som alla fältets små sädesstrån bilda en enhet, ett åkerfält, så gå sedan alla de små daimones upp i en större, hela fältets. Och alla de skilda åkerfältens växtlighetsgudar sammansluta sig till sist uti en enda vegetationsgud.» Först måste vi på det lifligaste opponera mot sädesstrånas individualitet som det ursprungliga. Hela uppkomsten af gudarna här påminner allt för mycket om naturrättslärarnes kontraktsteori för att ha någon sannolikhet för sig. De folkliga bruken gåfvo endast mera innehåll åt gudarna, som för sin uppkomst i allra främsta rummet hade att tacka förändringarna i människornas samfundslif.

[2] Kruijt: De Rijstmoeder in den Indischen Archipel.

Detta ris tages af det, som har den kraftigaste växten, men icke af sista kärfven. Öfverhufvud visa alla kännetecken på befintligheten af största möjliga mängd själsstoff.[1] Så länge man nu har denna rismoder, har man försäkrat sig om risets växtduglighet. Den uppställes vid risfälten till riset inbärgats, då den under stor men stilla högtidlighet föres hem och antingen lägges under riset eller hänges upp ofvanför detsamma. Endast på sådana platser, där rismodern blifvit till en brud, hemföres den under mera bullersamma upptåg. KRUIJT slutar sin sammanfattning af rismoderns betydelse med »Regel is, dat de rijstmoeder niet wordt gegeten; sommige volken gaan in den uitersten nood wel hiertoe over».[2]

Det gäller här att bevara den allmänna växtkraften, som man icke tänker sig hvarken som gud, ande eller demon. Samma är förhållandet med den sista kärfvens riter i Europa. »The rites are magical rather than propitiatory».[3] Som vi sågo, gällde det hos malajerna icke sista kärfven. Och denna är icke heller i Europa hufvudsak. Det finna vi af sådana fall som i Regierungsbezirk Erfurt, där man i sista lasset nedlägger en särskildt tung kärfve, hvilken icke alls behöfver vara den sista eller öfversta. Denna kärfve kallas »die grosse

[1] O. a. a. s. 24 (384). »De kenmerken, welke de rijstmoeder aantoonen, wijzen op krachtigen groei (ze wordt genomen uit dat gedeelte, waar de rijst het hoogst of dichtst is), op bijzonderheden in getal (het heilig getal 7 of 9 omdat 9 = 3×3), of in eigenaardigheden van den groei (7 geledingen, of planten, waarvan de korrels tegen de aar in groeien) als bij sommige Bare'e-stammen. Al deze kenmerken wijzen op de aanwezigheid van eene groote mate van »zielestof».

[2] O. a. a. s. 50 (410).

[3] FRAZER: The golden bough del II s. 191.

Mutter».[1] I Rgzb. Arnsberg får denna tanke ett uttryck däri, att man gör sista rågkärfven särskildt tung. Man binder fast stenar vid den.[2] Att det emellertid nästan utan undantag kommit att blifva den sista kärfven beror på den allmänt utbredda föreställningen, att makten koncentreras i det sista af något. Denna föreställning har således flutit tillsammans med bevarandet af lifskraften. Ett ännu klarare bevis, för att det här icke gäller någon gudom, finna vi i det faktum, att man i allmänhet föreställt sig växtligheten under djurform. Ty på alla områden finna vi djurformer som den äldsta företeelsen för »kraften», »makten» i naturen. Hvarför detta är fallet, är ej lätt att nöjaktigt utreda. Helt visst lämna sagor och myter härvidlag den bästa inblicken i den hithörande tankegången.[3] Men hvar än förklaringen är att söka, det faktiska förhållandet kvarstår. Och hvad nu växtkraften beträffar, symboliseras den genom hare, hjort, rådjur, svin, get, får, nötkreatur, häst, åsna, björn, varg, räf, hund, katt, råtta, fågel, höns, gås, stork, svan, drake, padda.[4] Dessa voro olika framställningar af den allmänna kraften, makten. Att det eller det djuret kom att blifva detta berodde på lokala egendomligheter vare sig i naturen eller i på den platsen särskildt

---

[1] MANNHARDT: Mythologische Forschungen s. 319.

[2] O. a. st.

[3] Det blir därför omöjligt finna en allmän förklaring, som till alla delar visar, hvarför det ena eller andra djuret uppträder i de olika djurfesterna hos jordens olika folkslag. Specialundersökningar få visa, hvarför det blifvit en kamel hos araberna, en björn hos ainoerna och giljakerna o. s. v. Det är helt visst till detta område vi ha att föra det af ROBERTSON-SMITH efter NILUS ofta anförda kameloffret hos araberna.

[4] MANNHARDT: Die Korndämonen s. 1.

populära sagor el. d. De voro »bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen doch nur jedesmal ein anderer Ausdruck für denselben Grundgedanken».[1] Men denna olikhet får icke sträckas så långt, att man anser hvarje sådant djur som en särskild demon. Det skulle då lätt kunna föra till, att man gjorde dem till en sorts »Sondergötter» liknande dem vi finna i de romerska indigitamenta.[2] De olika djuren voro blott olika uttryck för samma allmänna föreställning.

Bakom dessa djurframställningar finna vi naturligen samma tankegång att bevara växtligheten, som vi förut framhållit. Så se vi t. ex., hur man på många håll tänkte sig växtlighetskraften koncentrerad i en tupp, och, när sista kärfven var slagen, dödade tuppen, bortslängde kroppen, men gömde skinn och fjädrar. Dessa malde man sedan ihop med kornen från sista kärfven för att tillsammans utsås på åkern vid såddens början.[3] Men liksom vi förut sett, att dessa magiska försök att bevara växtligheten sammansmält med allmän fruktbarhetsmagi, finna vi detsamma, då växtligheten framställes i djurform. Så se vi, hur i Hadeln (Hannover) skördemännen och binderskorna ställa sig omkring den sista kärfven och slå med käppar på den, för att drifva ut kornmodern.[4] Detta bruk återgår tydligen på ett dödande. Ett verkligt sådant dödande förekommer också mycket ofta. I Fürstenwalde t. ex. framtager husbonden, då man kommit så långt i bindandet, att endast sista

---

[1] O. a. st.

[2] Usener: Götternamen s. 75.

[3] Jahn: Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht s. 187.

[4] Mannhardt: Mythologische Forschungen s. 316.

kärfven återstår, en lefvande tupp och löser vingarna samt låter honom springa omkring på åkern. Alla jaga nu efter tuppen, tills han infångats.[1] Men ännu vanligare är att man döljer tuppen i den sista oslagna biten af åkern, förföljer honom samt slår af honom hufvudet, eller också gräfver man, sedan han infångats, ned honom i jorden ända till hufvudet och slår sedan af detta.[2] På flera ställen stoppar man in honom i sista kärfven i stället för sista åkerlappen. Men man nöjer sig ej med att blott slå ihjäl honom, utan antingen förfar man som ofvan berättats med honom, eller också anrättas han och förtäres omedelbart på fältet. På detta senare ha vi exempel äfven från Sverige.[3] En variation af detta bruk finna vi, då man, som i norra Tyskland, framför sista lasset bär en af trä, papp eller ax förfärdigad tupp.[4] I Schlesien öfverlämnas åt godsherren på en tallrik, sedan skörden slutats, en tupp.[5] Skördefesten, som där liksom på andra ställen äger rum, kallas "Hahnmahlzeit, Erntehahn, Meierhahn, Schnitthahn, Stoppelhahn, Aarhenne".[6] Öfverhufvud är detta bruk att äta en tupp vid skördefesten seglifvadt och förekommer på en mångfald ställen.[7]

---

[1] MANNHARDT: Die Korndämonen s. 13.

[2] MANNHARDT: Mythologische Forschungen s. 30.

[3] HAMMARSTEDT: Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön. Nordisk Tidskrift 1902 s. 266.

[4] MANNHARDT: Die Korndämonen s. 13.

[5] O. a. a. s. 14.

[6] O. a. st.

[7] Tuppen är ej det enda djur, som blir uttryck för kraftkoncentreringen, och som förtäres på detta sätt, utan äfven bock, get etc. Men det synes dock, som om tuppen intagit en mera förhärskande ställning.

Jmfr HAMMARSTEDT: O. a. st. JAHN: Die deutschen Opfergebräuche etc. s. 189.

Är nu detta ätande af tuppen som representant för växtligheten att anse som ett ätande af en gudom. Svaret härtill ligger i hela den föregående undersökningen. Tuppen är endast en koncentration af växtkraften, makten i naturen, icke en gudom. Ätandet af tuppen är då att anse som en sorts magi eller som en kvarlefva af en sådan. Ej heller på FRAZERS och MANNHARDTS ståndpunkt[1] kan det i detta ätande bli tal om gudaätning, utan på sin högsta höjd om demonätning.

Men då det gäller ett sådant ätande som det ofvan omhandlade, blir äfven ett dylikt uttryck missvisande. Ty dessa djur äro — det kan aldrig nog ofta betonas — endast ett sätt att komma åt kraften. Denna har koncentrerats till detta yttersta.

En smula annorlunda ställer sig förhållandet med ett sådant fall som det bekanta från La Palisse i Frankrike, hvilket äfven anföres af den förste, som fäst uppmärksamheten på gudaätning, LIEBRECHT.[2] På sistnämnda plats medför man i sista skördelasset ett träd, i hvilket man hänger flera flaskor vin samt i toppen en af deg gjord bild i form af en människa. Detta träd, med hvad som hänger däri, föres till märens bostad. När sedan vinskörden slutats, anordnas den sedvanliga skördefesten, hvarvid mären sönderskär bilden och utdelar den att ätas af alla deltagarna. Här skulle man vid första påseendet lättare kunna försvara uttrycket demonätning, emedan det gäller en människobild. Men å andra sidan

[1] En belysande framställning af denna gifver WIDE: Folkskrock och primitiv religion, Nordisk Tidskrift 1898 ss. 459 ff.

[2] LIEBRECHT: Zur Volkskunde, kapitlet Der aufgegessene Gott. s. 437. MANNHARDT Wald-und Feldkulte del I s. 205. FRAZER: The golden bough del II s. 318.

är tanken alldeles densamma som i förutbehandlade fall. Det är endast påverkan från omgifvande högre kultur, som åstadkommit, att man framställt kraftens koncentrering i en människobild. Denna tankegång får ytterligare belysning i det följande.

Helt olika ställer sig förhållandet för JAHN.[1] Han ser i alla dessa bruk kvarlefvor af offer. Då blir det omtalade ätandet kvarlefvor af en offermåltid. Men denna uppfattning förfaller, då man inser, att dessa bruk äro rester "of the same primitive heathendom, which was doubtless practised by our forefathers long before the dawn of history"[2] ja, långt före gryningen af gudarnas historia.

Vi ha i det föregående anfört de exempel, där man jagar tuppen såsom direkt sammanhängande med ätandet af tuppen. Den tolkning, som här gifvits åt t. ex. det bruket att döda tuppen och sedan mala fjädrarna med det första utsädet, är icke den, som man oftast ger däråt. Vi sågo däri endast en magi att bevara växtligheten åt jorden. Men just om detta exempel säger MANNHARDT: "Hier ist auf das deutlichste die Anschauung ausgedrückt, dass der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn bei dem Kornschnitt *getödtet*, in den aufspriessenden Körnern der neuen Aussat wieder auflebe".[3] Denna MANNHARDTS tolkning, till hvilken FRAZER ansluter sig, är beroende på deras sätt att uppfatta en massa hithörande seder. De se häri ett uttryck för den ofta förekommande myten, hur guden dör och sedan far

---

[1] JAHN: Die deutschen Opfergebräuche bie Ackerbau und Viehzucht särskildt ss 185 ff.

[2] FRAZER: The golden bough del II s. 191.

[3] MANNHARDT: Mythologische Forschungen s. 30.

ner till underjorden för att hämta lifsdrycken. Under den tid han är borta, försmäktar hela jorden, men när han återfått lifvet och återvänder, spirar allt upp igen. Det är här icke meningen att förneka, att dessa myter uppkommit genom iakttagelse af naturen och dess växtlighet. Men de stå icke i sammanhang af grund och följd till sådana bruk som de ofvan skildrade. Dessa äro rent primitiva. Vore sammanhanget mera direkt, skulle MANNHARDT icke behöft anmärka, att de icke framträda så mycket, då "sädesanden" uppfattas antropomorfiskt.[1] Ty just då skulle de i sådant fall ha framträdt mest. Som stöd för sin teori framhålla dessa författare, att den, som slagit sista kärfven, ofta anses brottslig, och behandlas mer eller mindre hänsynslöst. Detta behöfver lika tydligt endast visa tillbaka på det slående af sista kärfven, som förut omtalats. Ty något egendomligt däri, att man förväxlar sista kärfven med den, som tager af den, finnes icke. FRAZER har själf uppvisat, hur man förväxlar den som kör hem sista kärfven med denna själf. Det är tydligt, att man gjort alldeles för mycket af sådana myter vid tydandet af dessa primitiva bruk. De ha utöfvat ett stort inflytande på sagor, som rört sig på dessa områden och därigenom på utvecklingen af dessa bruk. Men för dessas uppkomst, som skedde långt innan någon egentlig mytologi fanns, ha de ej haft ringaste betydelse. Och helt säkert ha dessa myters uppkomst skett inom sådana andliga lager, som hade mycket litet gemensamt med de primitiva riterna, äfven om de sedan ha sin sammankoppling med dessa att tacka för, att de så kraftigt kunnat fortlefva.

Vi ha något uppehållit oss vid denna tolkning, enär

[1] O. a. s. f.

densamma allt för skarpt genomförd lätt kan föra blicken från den verkliga innebörden af dessa bruk. Särskildt bidrager den till att finna gudar eller andar bakom bruk, som icke ursprungligen ha med sådana att skaffa. Men å andra sidan, äfven om man är aldrig så öfvertygad, att dessa riter äro långt äldre än all gudatro, behöfver man icke tro, att det är ur dem "de langt yngre Religioner med personlige Guder ere oprundne".[1] Ty de personliga gudarna ha mångfaldiga olika rötter i mänsklighetens odling och att ensidigt föra deras uppkomst tillbaka till en enda företeelse eller tro blir oriktigt. Lika visst är det orätt, att vid undersökningen af en urgammal företeelse allt för hastigt låta tanken glida öfver till de nu därmed förbundna föreställningarna, ty då ger man åt folktron en räckvidd, som den aldrig haft, och därigenom missförstår man den.

[1] Olsen, Bernhard: Billeder af gamle Folkeskikke, knyttede til Landbruget, i katalogen öfver den 18 danske Landmansforsamling Odense 1900 ss. 37 f.

VIII.

Brödet som maktkoncentration.

Den uppfattning om en allmän kraft i naturen, som kom till synes i de ofvan omtalade riterna med hänsyn till växtligheten i skogar och lundar, och särskildt då det gällde åkerns gröda, finna vi äfven i brödet. Föreställningen om en maktkoncentration i säden går igenom från fältet till tröskplatsen, från mjölet till brödet. Öfverallt finna vi lifskraften koncentrerad i det, som sist blir kvar.[1] Det är ju också helt naturligt, att, liksom man funnit kraften i den växande grödan, man äfven skulle finna den i det närande brödet. Också behandlas "ingen föda med större vördnad hos germanerna". "Husets själ sitter i det grofva, hembakade brödet."[2] Men det var ej blott hos germanerna brödet hade en viss helig karaktär utan hos alla sädesodlande folk.[3] Liksom man

---

[1] Denna koncentration förefinnes icke blott i dessa riter utan öfverallt i naturen. Jmfr HAMMARSTEDTS framställning i Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön. Nordisk Tidskrift 1902 ss. 266 ff. ehuru vi i öfverensstämmelse med vår allmänna uppfattning reservera oss mot uttrycket växtlighetsguden, som H. här för tydlighetens skull använder.

[2] E. H. MEYER: Deutsche Volkskunde s. 209 cit. af HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl. Medd. Nord. Mus. 1903 s. 245.

[3] Jmfr HAMMARSTEDTS sammanställning i Brödets helgd hos svenskarna. Medd. Samf. för Nord. Mus:ts främj. 1893—94 ss. 16 ff.

gärna gaf en särskild form eller på annat sätt utmärkte det träd eller den kärfve, hvari man ansåg, att kraften för tillfället var samlad, har man också förfarit med brödet. De brödkakor, i hvilka man uppfångat denna naturens allmänna lifsmakt, har man så småningom gifvit en från de vanliga afvikande form. Det finna vi i alla de olika högtidsbröden.[1]

Brödet har också fått samma roll som sista kärfven att bevara och främja växtligheten och fruktbarheten. Detta nära sammanhang emellan den sista kärfven och brödet finna vi alldeles påtagligt i följande från Värmland hämtade fall.[2] Där bakar nämligen husmodern en kaka af mjöl, som malts af kornen från sista kärfven. Denna kaka, som gifvits formen af en kvinnofigur, utportioneras till alla medlemmarna af hushållet att ätas som kraftbröd. En sådan eller liknande människoform finna vi i mångfaldiga variationer vid högtidsbröd, såväl manliga som kvinnliga samt båda tillsammans.[3] Dessa människoframställningar hafva dock mindre intresse, enär de antingen kristnats eller i alla händelser allt för lätt anknyta sig till växlande föreställningar.

---

[1] Jmfr utom HAMMARSTEDTS citerade arbeten äfven HÖFLER: Sankt Michaelsbrot. Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, årg. 11, 1901 ss. 193 ff.; St. Nikolaus-Gebäck in Deutschland, årg. 12 ss. 80 ff. och ss. 198. ff.; Knaufgebäcke, samma årg., ss. 430 ff.; Schneckengebäcke, årg. 13, ss. 391 ff. samt Weihnachtsgebäcke, Supplement-Heft III (zu Band XI der Zeitschrift für österreichische Volkskunde.)

[2] MANNHARDT: Mythologische Forschungen s. 179. Citeras äfven af FRAZER i början på kap. Eating the God, The golden bough del II s. 318.

[3] HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl s. 277.
HÖFLER: Weihnachtsgebäcke ss. 54 ff.; S:t Nikolaus-Gebäck ss. 86 ff.

Ett helt annorlunda uråldrigt intryck göra de bröd, där den samlade kraften framställes i djurform. Det är samma djur, som vi mötte i riterna vid den sista kärfven. Så möta vi tuppen i ett af HAMMARSTEDT anfördt julbröd från södra Dalarna. Tuppbröd finnes på andra platser i såväl Sverige som Tyskland.[1] Flera olika julbröd med hönor finnas från olika platser i Sverige. Här finnes bröd med rufvande höna, vidare hönor med ägg och kycklingar.[2] Om flera af dessa bröd ha vi bestämd uppgift, att de skulle bakas af den sista vid julbaket hopskrapade degen.[3] Därefter förvaras den på julbordet till helgens slut. Sedan bäres den vanligen ut i boden, där den får ligga till sådden börjar. Då framtages den och gifves som kraftbröd åt plöjare och dragare, eller också skulle allt lefvande både människor och husdjur hafva en bit däraf att äta. Hvar och en skulle få sin bit ända till höns, hästar, grisar och kor.[4] I denna ceremoni se vi en gemensamhetsmåltid så fullständigt genomförd som någonsin. Intet lefvande, som hörde till gården, blef utan. Men vi ha ej blott analogier till tuppätandet vid skördemåltiden utan äfven till det omtalade fallet, då man blandade utsädet med fjädrarna. Det är nämligen mycket vanligt[5] att äfven blanda bitar af såkakan i utsädet för att nu icke tala om alla de olika sätten att plöja ner en bit af julkakan eller åtminstone låta plogen, just när den sättes i gång, skära itu kakan.

---

[1] HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl s. 262 samt Brödets helgd hos svenskarna s. 26.

HÖFLER: S:t Nikolaus-Gebäck ss. 200 f.

[2] HAMMARSTEDT: Såkaka och gullhöna ss 22 ff.

[3] HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl ss. 242 f., ss. 262 f.

[4] O. a. a. s. 240 samt Såkaka och gullhöna s. 25.

[5] JAHN: Deutsche Opfergebräuche s. 75.

Äfven andra af de många djur, i hvilka växtlighetskraften framträdde vid den växande säden, återfinna vi i kakform. Så har Hammarstedt i svenska julbröd igenfunnit galt och gris.[1] Att här Gullinbursti och med honom förknippade föreställningar återfinnas är väl att antaga. Skulle så den af Hammarstedt och äfven Höfler efter Rietz antagna tydningen af ordet kuse i julkuse vara riktig, kunde vi äfven uppvisa nötkreatur.[2] I Göteborg användes som lussebröd en s. k. döfvelkatt.[3] Höfler

---

[1] Hammarstedt: Brödets helgd hos svenskarna ss. 24 ff. En sådan julgalt är också den af Sundén omtalade: Allmogelifvet i en västgötasocken under 1800-talet, s. 81. »Äfven skulle man ha en jul-limpa, som bakades af »surbröd» (d. v. s. af syrlig deg) med kummin i och var skapad som ett s.» Detta s är tydligen samma form som den af Hammarstedt meddelade bilden, Brödets helgd hos svenskarna s. 26. Sundén tillägger om jul-limpan: »Den gömde man till våren; då skulle karlarna äta upp den, när de sådde».

[2] Hammarstedt: Brödets helgd hos svenskarna s. 21. Höfler: Knaufgebäcke s. 437; Weihnachtsgebäcke s. 64.

Rietz: Svenskt dialektlexikon: »Kosse liten tjurkalf. Hit bör ock hänföras kuse julbröd, kaka af ovanlig skapnad i form af kalfvar och bockar.»

[3] Hammarstedt: Lussi. Medd. från Nord. Mus. 1898 s. 24. Höfler, St. Lucia, auf germanischen Boden, Archiv für Religionswissenschaft, Band 9 ss. 258 f., sammanställer detta med holländarnas Düvkater, som således skulle ha kommit med holländarna till Göteborg. Det i döfvelkatten ingående katt har Hammarstedt sammanställt med Fröjas kattor, Lussi ss. 24 ff.

Om ett intressant julbröd berättar Djurklou: Unnarsboarnes seder och lif efter Lasses i Lasseberg anteckningar s. 71. Öfverst på brödhögen, som hade form af en stympad kon, »syntes inom en krona af hvetedeg fridens dufva med ett bjuggkorn i näbbet och ett ägg under stjerten, betecknande landtmannens förhoppningar på ett hugnerikt år.» Det är, som vi finna, en ganska vacker omtydning på en rufvande höna. Ty »fridens dufva» är väl ganska

har på olika platser konstaterat bröd, där han återfunnit hare, hjort, häst, lamm, bock, björn, anka och gås.[1]

Som vi se, återfinna vi i dessa olika brödformer nästan alla de djur, som vi påträffade vid sista kärfven. Det skulle då ligga nära till hands att antaga, att de öfvergått från denna till säden. Detta är väl också det antagligaste. Men å andra sidan måste vi komma ihåg, att det är alldeles samma föreställning de representera, hvarför det dock ej behöfver vara ett direkt lån. Så mycket framgår emellertid med fullkomlig säkerhet, att det här är fråga om bruk, som hänsyfta på växtlighets- och lifskraften.

Höfler förklarar, att alla dessa bröd vid jul eller strängt taget nyår gällde ett bespisande af de dödas andar, som återkommo vid denna tid. Höfler anser nämligen, att julen ursprungligen varit en de dödas åminnelsefest. Men det är icke antagligt, att alla dessa bruk, som ha sina närmaste analogier i bruken på åkern, och dessutom alla på något sätt åsyfta lifskraften, skulle kunna gälla de döda. "De döda bodde icke i åkerfälten — i dem voro andra makter rådande och verksamma; de döda bodde i grifterna, och ve den, som ohelgade dessa, genom att låta plogen gå fram öfver dem. Ej heller kunde de döda urspungligen hafva kräft mer närande lifsmedel, än de i detta lifvet varit vana vid."[2]

omotiverad, då det gäller årsväxten, äfven om verkligen dufvan i en mycket aflägsen tid betraktades som lifsämnesbringerska. (Hammarstedt: Fågeln med segerstenen, sprängörten och lifsämnet s. 205).

[1] Höfler: Weihnachtsgebäcke ss. 62 ff.

[2] Hammarstedt: Såkaka och såöl s. 247.

Men ännu en sak kan tyda på, att det här gällt växtlighets och fruktbarhetsriter. HAMMARSTEDT har nämligen påvisat flera julbröd, hvilkas form föra tillbaka till en korsform.[1] Korset som symbol återgår på solen och solhjulet, det har MONTELIUS till full evidens ådagalagt.[2] Denna kaka skulle således vara en reminiscens från en gammal solmagi. Och det är också i själfva verket mycket troligt. Solmagi i sammanhang med växtligheten är en ofta påträffad företeelse. Våra Valborgsmässoeldar ha helt visst en sådan upprinnelse. MANNHARDT omtalar, huru på flera ställen i Tyskland och Frankrike[3] man på våren antänder ett med halm omviradt hjul och låter det rulla utför en höjd vid byn. På huru långt det rullar, anser man sig kunna bedöma den kommande vinskördens riklighet. Detta hjul återgår alldeles säkert på solens hjul. Solens hjul återfinna vi i våra kakors korsform. Det är ju icke något egendomligt. Vi ha i de ofvan omtalade kakformerna återfunnit de andra växtlighetsriterna, då är det ju helt naturligt, att de växtlighetsriter, som åsyfta solen, också kunna återfinnas i dem.

Denna uppfattning om julen som en de dödas högtid är HÖFLER ingalunda ensam om. På samma ståndpunkt står bland andra FEILBERG: Jul Allesjæletiden hedensk, kristen Julefest Band I och II.

TILLE: Yule and Christmas, their place in the germanic year, opponerar sig mot uppfattningen af julen som en ursprunglig germansk de dödas åminnelsefest, emedan han anser julen som ett lån från romarna. Julbröden äga enligt honom sitt ursprung från tabulae fortunae vid Cal. Januarii.

[1] HAMMARSTEDT: Såkaka och såöl ss. 256 ff.

[2] MONTELIUS: Solens hjul och det kristna korset. Nordisk Tidskrift 1904 ss. 1 ff och ss. 149 ff.

[3] MANNHARDT: Wald- und Feldkulte del I s. 511.

Höfler vänder sig emot denna uppfattning på olika ställen. Han finner, att julen intet har med solkult att skaffa, och då går det ej att förklara kakorna ur solhjulet.[1] Men detta torde vara för hastigt slutet. Ty det är ju ej alldeles uteslutet, att just denna kakform kan ha uppstått vid någon annan fest, men kommit att blifva julbröd på grund af det nära sammanhang den genom solmagin hade med växtlighetsriterna. Nu åsyftade också de andra julbröden ett stärkande af växtligheten, och då kommo äfven korsbröden i deras flock. Så i och för sig skulle det, att julen icke hade något med solkult att göra, icke behöfva utgöra något hinder för, att dessa bröd till sin form åsyfta solen. Men nu tala å andra sidan så många skäl för, att julens förkristna föregångare verkligen varit en fest, då man sökt åstadkomma solens återvändande, att vi öfverhufvud ej kunna annat än anse dessa korsbröd som verkliga julbröd. Härmed är emellertid icke påvisadt, att våra förfäder varit soldyrkare. De ha helt naturligt kommit underfund med solens betydelse för växtligheten. De ha därför på det för den primitivt tänkande människan vanliga sättet sökt tillgodogöra sig och sina fält denna kraft. Detta sker i de magiska riterna, och på det sättet ha vi anledning antaga solmagi. Att denna solmagi kunnat äga rum vid vintersolståndet är väl antagligt. Men härifrån till antagandet att man före kristendomen i Norden vid julen, vintersolståndets tid, firat födelsen af solen såsom gudomlighet är ett långt steg.[2] Ty dessa magiska riter förkroppsliga till en början endast önskan

[1] Höfler: Weihnachtsgebäcke s. 6.

[2] Montelius: Solens hjul och det kristna korset. Nordisk Tidskrift 1904 s. 161. Jmfr till det ofvan sagda äfven Hammarstedt: Såkaka och såöl s. 273.

om solens återvändande. För att de verkligen skola kunna sägas vara ett firande af solens födelse, fordras helt andra kulturella förutsättningar, icke blott astronomiska utan framförallt i världsuppfattningen.

Emellertid innebära nu alla dessa bröd en förmåga att bevara och förstärka alstringskraften. Och liksom vi funno, då det gällde riterna vid sista kärfven, att det var säden öfverhufvud ej den sista kärfven, som var den ursprungliga kraftkällan, är det också med brödet. Brödet är i och för sig något kraftbemängdt, något skildt från annat. Särskildt få vi icke tro, att det är först genom formen, som brödet fått sin kraft. De olika formerna äro beroende på allehanda växlande föreställningar. Men kraften är i brödet. Det se vi också, då det gäller julbrödet, i det faktum, att detsamma med alla dess egenskaper finnes i vanlig brödform, ehuru naturligen en smula kraftigare tilltaget.[1]

Vi ha nu i några få exempel sökt klarlägga brödets betydelse. Dessa exempel ha vi hämtat från vårt eget kulturområde. Vi skulle emellertid mycket misstaga oss, om vi trodde, att det endast var här brödet spelat en sådan roll. Hos alla sädesodlande folk har det gjort det. Men vi kunna ej underlåta att lägga märke till en egendomlig elasticitet i uppfattningen af brödet härvidlag. Vi sågo, hur det trots alla olika former dock bibehållit sin karaktär af kraftbröd. Äfven då man kristnat det, har man låtit det stärka jordens fruktbarhet, ehuru detta stärkande då förmedlats af Kristi kors. I Mexiko sågo vi, om vi öfverhufvud våga åberopa detta religionsområde, huru alla bröd dock på något sätt förmedlade kraften.

---

[1] Hammarstedt: Såkaka och såöl ss. 263 f.

Öfverallt har brödet antagit form efter de härskande föreställningarna.

I Jeremias kap. VII: 18 läsa vi, hur barnen plocka ihop ved, och fäderna göra upp elden, och kvinnorna knåda degen till att baka offerkakor åt himmelens drottning. Liknande offerkakor omtalas kap. 44: 18 o. 19. Vi hafva här helt visst att göra med den semitisk-orientaliska kulten af modergudinnan. Dessa bröd afse här kvinnornas fruktsamhet. Denna kult med kakoffer fortlefde ända in i kristendomen, som vi finna af kollyridianskornas kult af jungfru Maria. Epiphanius berättar, huru en del kvinnor, som kommit från Tracien till Arabien, på vissa dagar i Marias namn offrade en brödkaka (kollyris), som de sedan satte på någon sorts vagn eller bord för att uppäta den.[1]

Denna allmänna kraft hos brödet är, som sagdt, en hos alla folk gängse föreställning. Brödet är bärare af lifskraften. Det behöfver blott på något sätt helgas. Men det är också såsom bärare af den allmänna mystiska kraften det ägt förmågan att ackommodera sig efter allehanda olika riter och gudsföreställningar. Sin största betydelse har det fått, då det i full öfverensstämmelse med den allmänna uppfattningen af detsamma inkom i vissa mysterier, och där tillika med vin eller vatten blef bärare af dessas underbara krafter. Men en sådan bärare skulle det icke

---

[1] Jmfr Buhl: Det israelitiske Folks Historie s. 233. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums s. 41. Krüger: artikeln Kollyridianerinnen i Haucks Realencyklopädie, 3 uppl. band 10, s. 649. I denna artikel hänvisas till, att ordet kollyra i det nuvarande Grekland är en allmän benämning på en sorts kakor, och att en sådan kollyra på vissa ioniska öar under allehanda ceremonier helgas och förtäres på julafton i familjekretsen.

ha kunnat blifva, om det ej förut i medvetandet haft sin fasta betydelse. Här fingo dessa folkliga föreställningar en anknytningspunkt[1] med de mystiska föreställningarna, som alltid äro knutna till en faktisk religion, den må stå aldrig så högt på utvecklingens skala. Och därför kunde här sida vid sida trifvas den mest subtila religiösa mystik med rent magiska föreställningar, utan att några yttre former behöfde skilja dem åt. På det sättet ha vi här funnit den anknytningspunkt, vi i inledningen uppsatte som mål.

Som vi förut framhållit kunna vi icke kalla ätandet af dessa kraftbröd gudaätning. Det är också ytterligt sällsynt, att gudarne, då de verkligen personifierats, blifvit föremål för en sådan kult. Strängt taget är det endast inom den medeltida katolicismen vi skulle kunna tala om något sådant. Där tillbedes i verklig mening den i monstransen liggande hostian. Huru detta kunnat förenas med en fullt personlig uppfattning af gudomen ligger utom ramen för denna undersökning att redogöra för. Så mycket kunna vi dock redan här se, att den väsentliga förmedlaren häraf varit brödet och de till detsamma knutna föreställningarna.

Eljest ha dessa bröd kommit med i kulten af de antropomorfiserade gudarna såsom offer vid vissa festdagar. De grekiska och romerska religionerna erbjuda mångfaldiga exempel härpå.[2] Vi ha emellertid icke an-

[1] Huru nära de i själfva verket anknyta sig till hvarandra, finna vi af en sed från Yorkshire, som FRAZER anför, The golden bough del II ss. 320 f. Där brukas nämligen ännu, att prästen slår de första tagen med lien och af denna säd berättas, att oblaten till nattvarden skall bakas.

[2] Så se vi, hur man i de grekiska offren har allehanda bakverk, men alltid i en form, som anspelade på gudomlighetens

ledning att här gå in på detta, enär det icke i ett enda fall finnes någon antydan till, att man anser sig äta guden. De äro dessa kakor liksom alla andra offer en sorts gudarnes tillhörighet, men icke på något ställe anses de vara guden själf. Bortsedt från ofvan omtalade fall, ha vi i litteraturen ytterst få exempel på ett ätande af en tillbedd gudabild. De bästa ha vi i de ofvan omtalade från Mexiko. Men i huru hög grad dessa bilder verkligen uppfattats som gudar i egentlig mening, är svårt att afgöra. Antagligast är, att dessa degstatyer framstodo mera i likhet med degbilden i La Palisse än som gudar. Det kan emellertid icke nekas, att degstatyn af Huitzilopochtli tillbads som guden; men just här funno vi, att den öfverblifna degen också tilldelades samma kraft som degen i statyn. Ett annat exempel på ätande af en tillbedd gudabild omtalar LIEBRECHT i sin förutnämnda uppsats: Der aufgegessene Gott. "Ibn Kutaibah berättar en sällsam saga om en gren af Bakriterna, Hanîfah.[1] De lära ha tillbedt en afgudabild af hais (en af dadlar, mjölk och socker blandad massa). Denna uppåto de vid en stor hungersnöd, hvarför Tamîmiterna diktade nidvisor om dem". Som vi se är det också här tal om en frukt-

---

egenskap och verksamhetsområde. »Kuchen in Gestalt von Lyren, Bogen, Pfeilen brachte man dem Apollon dar, Kuchen mit Hörnern der Artemis, und Kuchen in Gestalt männlicher oder weiblicher Theile dem Dionysos, der Demeter und der Kore. — — — Häufig wurde aber den Opferkuchen auch die Gestalt von Thieren, wie von Rindern, Schafen, Schweinen gegeben.» Jmfr SCHOEMANN-LIPSIUS: Griechische Alterthümer del 2. 4:de uppl. ss. 233 f., där flera exempel finnas. Men något ätande af dessa i den mening vi ofvan omtalat förekommer icke. Endast prästerna togo, när kakorna en tid legat på altaret, och åto upp dem.

[1] LIEBRECHT: Zur Volkskunde kap. Der aufgegessene Gott s. 436.

barhetsrit. Bilden var gjord af hais, en deg hvars sammansättning för dem bestod af hvad vi skulle kunna uttrycka med »allt som plogen skaffar och kvarnen mal“. LIEBRECHT sammanställer denna med en liknande sed från Indien, där kvinnor vid en fest baka en bild af Parvati af rismjöl och rostad säd. De kläda denna bild med blommor, och, sedan de dyrkat den i nio dagar, bära de den i en bärstol utanför byn. En flock gifta kvinnor följa den och kasta den i en af de heliga dammarna, där man lämnar den, hvarpå man går hem. Äfven till detta bruk ha vi full motsvarighet från vår kulturkrets. Smyckandet med blommor och ikastandet i dammen tyder på regnmagi. Det är således alldeles detsamma som de af MANNHARDT anförda exemplen vid maj- och pingstbruken.[1] Det är i själfva verket rätt betecknande, att LIEBRECHT, då han samlat exempel på ätande af gudomen, ansett sig böra medtaga detta. Det visar hur sällsynt en sådan företeelse i själfva verket är,[2] om man med gudom menar en tillbedd gud.

[1] MANNHARDT: Wald- und Feldkulte del I ss. 327 ff.

[2] LIEBRECHTS uppgift o. a. a. s. 437, att de gamla nordborna vid vissa fester bakade gudabilder, beror på felaktig öfversättning. Det ställe i Fritiofssagan LIEBRECHT hänvisar till lyder: »voru kongar þá ad dijsa blóte og satu ad dryckiu. Elldur var á golfinu og sátu konur þeira vid elldinn og bǫkudu godinn, enn sumar smurdu, og þerdu med dukum (LARSSON, Sagan ock rimorna om Friðþiófr hinn frækni, utjivna för »Samfund til Udgivelse af gammel Nordisk Literatur» band XXII ss. 23 f.) *Baka* betyder här ‘värma’, hvilket äfven tydligt framgår af hela situationen. Jmfr för öfrigt sådana uttryck som »baka sig i solen». För dessa upplysningar står jag i tacksamhetsskuld till prof. Otto von Friesen.

IX.

Ätandet af Dionysostjuren.

Innan vi sluta, skola vi beröra ett annat med det föregående sammanhängande fall af ätande, som för vår undersökning är af största betydelse. Vi mena dionysoskulten. Det kan här icke bli frågan om att upptaga till behandling alla de otaliga myterna om Dionysos. Utan här, som förut, skola vi endast söka påvisa hvad som har direkt betydelse för vårt ämne. Det gäller då här endast att placera en del kultbruk i sitt rätta sammanhang.

Dionysos är egentligen känd som vinguden. Men han är icke endast detta, han är Dendrites, trädguden; han är Sykites, fikonträdets gud; han är Kissos, murgrönans gud; han är Anthios, alla blommors gud; han är Phytalmios, växandets gud.[1] Som synes tyda alla dessa namn på, att han i sig upptagit olika vegetationsriter. Man är också nu allmänt ense om, att Dionysos egentligen är en vegetationsgud.[2] Som trädguden var han helt säkert känd i sitt hemland, långt förr än han var känd som någon sorts vingud. Men det är icke endast trädkult han fått in under sig, utan äfven allehanda andra vegetationsriter.

---

[1] HARRISON, JANE ELLEN: Prolegomena to the study of Greek Religion s. 427.

[2] O. a. a. s. 365. NILSSON: Griechische Feste von religiöser Bedeutung s. 261.

Dessa riter ha lämnat spår efter sig i den backiska orgiasmen, som onekligen ter sig helt främmande vid sidan af annan grekisk gudsdyrkan. Denna orgiasm är också den fasta punkten i den dionysiska kulten. Hvad den innebär och dess konsekvenser har genom ROHDES undersökningar[1] blifvit belyst på ett sätt, som väl torde kunna kallas klassiskt. Vi få helt förbigå, huru enligt honom odödlighetstron i dem har sitt ursprung, huru de äro roten till den sedan i Grekland förekommande mystiken och därigenom till extasen, i hvilken man når den fullkomliga föreningen med gudomligheten. Det är en sträfvan till sådan förening med det gudomliga, som man ansett sig kunna finna äfven i de tidigaste formerna af denna orgiasm. "Det egenartade och epokgörande i de dionysiska orgierna är det innerliga fördjupandet af sträfvan att förena sig med det gudomliga väsendet och uppgå i detsamma."[2] Denna förening anse många mytologer få sitt klaraste uttryck vid det uppätande af en tjur, som är till fullo konstateradt ha ägt rum i ett tidigare stadium af denna kult. Vid detta ätande trodde sig enligt dessa dionysosdyrkarna "döda guden, äta hans kött och dricka hans blod".[3] Spår af denna primitiva rit förekommer i de dionysiska myterna. Zagreusmyten får härigenom sin förklaring. Denna invecklade myt har på ett förträffligt sätt klarlagts af miss HARRISON.[4] Mytens innehåll är, att barnet Dionysos eller Zagreus bevakades af korybanterna. Men titanerna ville åt barnet

[1] ROHDE: Psyche; Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen del I o. II.

[2] NILSSON: O. a. a. s. 360.

[3] FRAZER: The golden bough del II s. 165. NILSSON: O. a. st.

[4] HARRISON: O. a. a. ss. 490 ff.

och lyckades också genom att locka det med leksaker få det undan, hvarefter de dödade det och förtärde det helt och hållet.

Denna myt anser miss Harrison alltigenom etiologisk. Den går tillbaka på dödandet af en tjur eller möjligen en kalf. Hela denna rit har man i en senare tid icke förstått, men de reminiscenser, som funnits af densamma, har man icke kunnat komma ifrån. Då har denna myt uppstått. I sinom tid kom guden Dionysos i förbindelse med Zevs. Därför kommo denne och hans hatfulla gemål in i myten. Hon lockar nämligen titanerna att döda pilten, emedan Zevs älskar honom så mycket. Men Zevs straffar titanerna och innesluter Dionysos' hjärta, som Athene lyckats rädda, i en staty. Härigenom kommer barnet till lif igen.

Det återstår emellertid att se, hur denna tjur, som på flerfaldiga ställen möter oss i dionysoskulten, är att förstå. Man har framställt honom som en inkarnation af guden. Detta är emellertid att jämställa den klassiskt grekiska gudauppfattningen med en långt tidigare. Hela denna rit, under hvilken tjuren jagas, dödas och sönderslites, är fullkomligt analog med de riter, vi förut gjort bekantskap med som växtlighetsriter. Och då Dionysos är att uppfatta som en vegetationens gud, har man tillagt honom till detta område hörande tidigare riter. Det är då tydligt, att denna tjur intet annat är än den vid sådana riter förekommande kraftkoncentrationen. Ätandet af honom har samma betydelse som ätandet af denna. Att tjuren är att fatta på detta sätt, blir ännu tydligare då vi se, att de vanligaste djuren voro mindre, killingar, rådjurskalfvar m. m.

Det är, som sagdt, i detta dödande och ätande af tjuren man funnit ett sakramentalt ätande af Dionysos. Men har man oemotsägliga skäl, för att denne tjur verkligen är guden Dionysos, d. v. s. att den personifierade guden skulle ha framträdt i tjurgestalt. I Euripides' Bacchae anropar kören flerfaldiga gånger guden som tjur. Men detta drama är, som vi snart skola se, bemängdt med reminiscenser från en hel del gamla riter, som Euripides själf tydligen ej förstått. Därtill kommer, att ett sådant arkaistiskt tillropande hos en skald ingalunda i och för sig kan bevisa, att Dionysos på dennes tid i verkligheten uppfattades som en tjur. Lägga vi härtill, att det säkerligen icke finnes ett enda exempel, där en verklig tjur-Dionysos är framställd på en vasmålning,[1] finna vi att hithörande skäl ej bevisa ett sådant antagande.

Det är tydligt, att grekerna själfva ej förstodo tjurriten.[2] De förstodo endast, att denna hade sammanhang med Dionysos. Anspelningarna på denna rit ha antagligen sin grund i att sådana växtlighetsriter kunna ha förekommit t. ex. i Macedonien och Tracien samtidigt med den verkliga dionysoskulten i Grekland. När man då talar om en tjur i sammanhang med Dionysos, bevisar det endast, att man insett, att dessa riter voro desamma, som nu genom grekiskt kulturinflytande blifvit till en kult af guden Dionysos.

---

[1] HARRISON: O. a. a. s. 436. På samma sida finnes en afbildning från en amphora från Museet i Würzburg, där Dionysos framställes ridande på en tjur. En sådan framställning bevisar ju intet annat än att Dionysos stått i samband med tjurhistorier, något som ingen vill betvifla.

[2] HARRISON: O. a. a. s. 430.

Och mytologerna, särskildt den engelska skolans uppfattningssätt är det härvidlag tal om, skulle i själfva verket aldrig ha kommit på idén att just här se gudaätning om icke denna tjur sammankopplats med andra religionshistoriska föreställningar. Bland annat har totemismen här spelat in. LANG förklarar,[1] att, då Dionysos dyrkades med detta sakrament af tjurkött, beror det på, att han utvecklats af eller efterträdt ett tjurtotem, och att han ärft ett sådants karakteristiska ritual. Men, som vi sett, är en sådan karakteristisk totemritual en konstruktion. För FRAZER åter har i detta sammanhang väl icke totemismen spelat någon direkt roll, utan det är hans allmänna uppfattning af växtlighetsriterna, som gjort detta ätande till ett gudaätande. Men då vi icke dela denna uppfattning, kunna vi icke finna något sådant häri.

Af stort intresse för att förstå utvecklingsgången af dionysosdyrkan är ett offer, som står i nära samband med denna tjurrit, kalfoffret på Tenedos.[2] Där iklädde man den kalf, som offrades åt Dionysos koturner, och hans moder, kon, vårdades som en barnsängskvinna. Denna människoliknande behandling anser man i allmänhet tyda på, att kalfven fått ersätta offret af ett barn. Öfverhufvud taget har man en tendens att, så fort ett offerdjur behandlas såsom människa, häri vilja se en ersättning för ett föregående människooffer. Man skulle nämligen i senare mera kultiverade tider icke ha velat förrätta människooffer. Men denna ersättningsteori får

---

[1] LANG: Myth, ritual and religion del II s. 252.

[2] GRUPPE: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Zweite Hälfte s. 733. ROBERTSON-SMITH: The religion of the Semites ss. 474 f. THOMSEN: Orthia s. 23.

i alla händelser intet stöd af offerdjurets behandling. Detta får i stället sin förklaring i det allbekanta faktum, att den religiösa kulten är mycket konservativare än det religiösa tänkandet. Ty i detta senare personifierades gudarna allt mer och mer. Och då är det lätt att förstå att, när man som här bibehåller en urgammal växtlighetsrit vid sidan af och till ära för en alldeles personifierad växtlighetsgud, man söker bringa detta gamla något så när i öfverensstämmelse med myterna om denna gud. Denna Tenedoskalf var ursprungligen en växtlighetskraftkoncentration. Sedan nu af allehanda orsaker en rent personifierad växtlighetsgud, Dionysos, stod klar för det religiösa medvetandet, blef kalfven ett offer åt honom. Men tanken, att den innebar en kraft, har då helt naturligt blifvit till en personligt gudomlig kraft. Och detta tillsammans med alla de uppkomna myterna har gjort, att man för att icke stöta det moderna religiösa medvetandet satt nya lappar på den gamla klädnaden och förmänskligat kalfven.

Att det icke endast är växtlighetsriter af den art som de ofvan anförda, som dragits in i den dionysiska mytkretsen, finna vi af Euripides' Bacchae. Som bekant handlar detta drama om, huru Dionysos följd af sin yrande skara kommer till Tebe, där den dåvarande konungen Penteus vill förbjuda hans kult. Emellertid omvändas alla till den nye guden. En gammal sannsägare Teiresias förmår då Penteus att kläda ut sig till bacchosdyrkare för att åse allt. När Penteus kommer till backantinnorna, dödas han af sin egen moder Agave, som i sin yra icke igenkänner honom, och hans hufvud föres in till staden. Allt betraktas som en hämndehandling af guden, emedan Penteus velat hindra hans dyrkan.

Detta drama har underkastats en intressant analys af BATHER,[1] som kommer till det resultatet, att här föreligga reminiscenser från urgamla fruktbarhetsriter. Han uppvisar i sju punkter analogier med öfverallt förekommande riter. Dessa punkter äro 1) figurens (Penteus') utklädande till en kvinna, 2) att man förde den genom staden, så att alla skulle se den, 3) att man fäste den på ett träd, 4) att man kastade grenar och stenar på den, 5) att man ref den i stycken och sedan slets om dessa, 6) att man i ilande fart bar hem hufvudet på thyrsosstafven, 7) att man fäste detta på husets triglyfer.

Till alla dessa punkter uppvisar nu BATHER analogier i maj- och pingstriterna, sådana dessa skildrats af MANNHARDT och FRAZER. Men han framkastar äfven en förmodan, att man i det sätt, på hvilket Penteus' kropp handterades, skulle kunna finna spår af ett ätande af offret. Alldeles omöjligt är naturligtvis icke detta, ty i detta drama ha allehanda riter blifvit sammanblandade. På flera ställen åberopar kören Dionysos som tjur, och äfven dödandet och ätandet af detta djur finnes direkt omnämndt, ehuru i förvanskad form.[2] Men å andra sidan har MANNHARDT uppvisat så många olika sätt att handtera framställaren af "der Baumgeist", att en sådan slutsats af just detta ställe endast kan blifva en lös förmodan. Hufvudsaken är emellertid, att BATHER ådagalagt, att dessa scener återgå på växtlighets- och fruktbarhetsriter. Huruvida detta i sin ordning bevisar, som BATHER anser, att Dionysos icke var en från främmande folk inkommen gud, är icke af någon betydelse för oss i

[1] BATHER: The problem of the Bacchae. The Journal of Hellenic Studies. Band 14 (1894) ss. 244 ff.

[2] Bacchae vv. 735 ff.

detta sammanhang. Dock torde väl den slutsatsen motsägas af andra fakta.

Det framgår emellertid af den ofvan gjorda sammanställningen, att i dessa bruk det icke i någon särskild mening gällde att dricka det dödade djurets blod. Det gällde icke mera blodet här än vid andra skördemåltider. Visserligen ha alla folk insett blodets betydelse för djurets lif, men då det omnämnes här, är det blott för att beteckna, att djuret förtärdes rått. Det är af vikt att ha konstaterat detta, då man kommer till en sammanställning af dessa försvunna bruk med de sedermera fortfarande. Ty den dionysiska orgiasmen fortfor äfven sedan växtlighetsriterna i denna primitiva form upphört. Vinet var då bäraren af densamma.

Vinet var för greken gudadrycken, som åstadkom den heliga yrseln. Det var inspirationsdrycken. Genom att dricka denna dryck blef man entheos, man blef gudabesatt. Men nu uppstår frågan, om icke detta uteslutande var en senare uppfattning. Ty vinet var måhända från början endast en ersättning för blodet i de ursprungliga riterna. "Vindrickningen vid Dionysosfesten var icke ett vanligt dryckesgille, utan ett verkligt sakrament, genom hvilket deltagarna drucko gudens blod och därigenom blefvo delaktiga af hans själ".[1] Denna uppfattning, som icke är ovanlig, synes icke sakna stöd hos andra folk. Robertson-Smith har ådagalagt, att hos semiterna vinet i det religiösa medvetandet blifvit ersättning för blodet.[2] Vid olika gemensamhetsoffer har det fått träda i blodets ställe. Men dessa semitiska offer äro

[1] Schück: Studier i nordisk litteratur och religionshistoria del I s. 41.

[2] Robertson-Smith: The religion of the Semites s. 231.

icke analoga med bacchantertågen. Dessa senare ha sina föregångare i de ofvan framhållna vegetationsriterna. I dessa har blodet icke spelat någon afgörande roll.

Därtill kommer, att det grekiska drufvovinet i dionysoskulten tydligen föregåtts af en cereal kraftdryck. Att denna haft sammanhang med Dionysos finner miss HARRISON af namnet Bromios, som hon härleder af bromos, hafre. Ett stöd för en sådan härledning finner hon i ett epigram af Julianus, där just detta sammanhang framhålles. Men detta åter ger stöd för en uppfattning, som redan vid första påseendet synes vara den sannolika, nämligen att de bruk vi finna i bacchostågen äro att hänföra till en självständig cereal växtlighetsrit. Vinet var i dessa ett kraftextrakt. Dessa riter ha lättare kunnat bibehålla sig under den förändrade uppfattningen af gudarna. Ty vinet kunde då uppfattas som en gåfva af guden, som han förlänat människorna. Den opersonliga kraftdryck, det förut varit, blef till en dryck innehållande en kraft, som den personifierade guden gifvit det. Att det i alla händelser icke uppfattades som gudens blod är tydligt, ty ett ätande eller drickande af en gud är en tanke, som icke har några verkliga anknytningspunkter i det grekiska tänkandet. Däremot var den genom vinet uppnådda dionysiska extasen föregångare till den högre extasen, som vi finna i mysterierna. Dessa ha också sin rot i dionysoskulten och genom denna i de uråldriga företeelser, som vi här behandlat. I vinkulten möttes och förenades alla dessa riter och genom dennas omplantering i den grekiska jordmånen förädlades och renades de primitiva tankarna. De skulle sedan mötas med under andra kulturinflytanden på liknande sätt uppkomna mysterier för att i dessa blifva

bärare af den innerliga mystiska religiositeten, som alltid funnits vid sidan af alla officiella religioner. Men detta för öfver till ett annat slags undersökning, än det här varit meningen att utföra.

Vi se sålunda att, om man så vidt det öfverhufvud är möjligt söker konsekvent beakta det primitiva uppfattningssättet,[1] man kommer till i någon mån andra resultat än de vanliga äfven i de frågor, som här varit föremål för undersökning. Ty vi ha funnit, att man på detta område icke med rätta kan tala om ett ätande af en verklig gudom. Det ätande, som här förekommit, har haft till ändamål att bevara, förstärka eller anskaffa den materiellt fattade allmänna kraften i naturen. Visserligen har för det primitiva tänkandet denna kraft blifvit åtkomlig på olika vis, men, huru skilda de än tett sig, ha de dock alltid varit uttryck för samma grundföreteelse.

På samma sätt som vi framställt ätande vid skördefester o. d., ha vi också att fatta det i inledningen berörda ätandet af människor och djur för att erhålla deras egenskaper. Det är samma uppfattning blott öfverförd på ett annat område. Det har sålunda icke sin rot i någon uppfattning af personlighetens värde utan är rent magiskt. Genom att äta någon eller något, som är i besittning af det, hon önskar, tilltvingar människan sig oberoende af möjligen befintliga gudomars vilja detsamma.

[1] Det är af vikt att icke misströsta öfver möjligheten att helt kunna sätta sig in i det primitiva tänkesättet. Visserligen äro svårigheterna stora, men, strängt taget, äro de knappast större här än vid hvarje annan skildring af tider och folk, som äro afsevärdt skilda från dem man lefver i.

Vi ha fått bekräftat, hvad vi i inledningen antydde, att för att rätt förstå den tankegång, som ligger i begreppet gudaätning, ha vi att utgå från det senare ledet ej från det förra. Men när vi sett detta, skola vi icke förvånas öfver, att denna företeelse är sällsynt inom religionernas värld, ty det senare ledet sammanhänger hufvudsakligen med magin, det förra åter är ett direkt religiöst begrepp. Men man har i den religionshistoriska behandlingen af denna företeelse utgått från det högre och därigenom kommit att tillägga det primitiva ätandet en betydelse, som det aldrig ägt. Men i samma mån har man också gjort sig blind för den verkliga betydelsen. Ty det är uppenbart, att en så på de viktigaste områden ingripande företeelse skulle komma att fortlefva utöfver den tid, i hvilken den hade sin naturliga upprinnelse. Den måste då i viss mening verka främmande, i den mån den bibehöll sin egenart. Men å andra sidan ackommoderade den sig utan att helt förlora sin ursprungliga karaktär efter de högre förhållandena, och härigenom blef den bärare af en gemensamhetsmystik, i hvilken under tider af de officiella religionernas förfall, den innerliga religiositeten kunnat få näring och bibehållas. Det historiska beviset härför ha vi i kejsartidens mysterier. Men dessa växlingar i betydelsen tillhöra icke denna undersökning, utan föra öfver till annat område.

Litteraturförteckning.

ACOSTA, The natural and moral History of the Indies del I o. II. Works issued by the Hakluyt Society N:o 60, 61. London 1880.

ANDREE, Die Anthropophagie. Eine Studie. Leipzig 1887.

ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894.

BAHNSON, Etnografien fremstillet i dens Hovedtræk. Band I o. II. Köpenhamn 1900.

BARTH, Heidentum und Offenbarungsreligion. Gütersloh 1901.

BASTIAN, Die Mikronesischen Colonien aus ethnologischen Gesichtspunkten. Berlin 1899.

BATHER, The Problem of the Bacchae. The journal of Hellenic studies, del XIV (1894) ss. 244—263.

BIRDWOOD, The industrial Arts of India. In two parts. London 1884. South Kensington Museum art handbooks.

BOAS, The social Organization and the secret Societies of the Kwakiutl Indians. Report of the U. S. National Museum under the direction of The Smithsonian Institution for the year ending June 30. 1895 ss. 311—738.

——, The decorative Art of the Indians of the North Pacific Coast. Bulletin of the American Museum of Natural History, del IX. 1897. Art. X ss. 123—176.

——, 4, 5, 6 och 7:de Report of the Committee appointed for the purpose of investigating and publishing reports on the physical characters, languages, and industrial and social condition of the North- western Tribes of the Dominion of Canada. Report of the British Association for the Advancement of Science år 1888—1891.

BOAS AND HUNT, Kwakiutl Texts. Memoirs of the American Museum of Natural History, del V Januari 1902.

BRABROOK, Presidential Address in the Folk-Lore Society. Folk-Lore Band 14 (1903) ss. 12—27.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Histoire des Nations civilisées du Mexique et de l'Amérique- centrale, durant les Siècles anterieurs à Christophe Colomb, del I—IV. Paris 1857—1859.

BRINTON, The American Race. New-York 1891.
—–, The Myths of the New World. A treatise on the symbolism and mythology of the Red Race of America. Third edition. Philadelphia 1896.
—–, Religions of primitive Peoples. American lectures on the history of religion. New-York 1897.
CAIRD, The Evolution of Religion. Glasgow 1893.
CARUS, The Food of Life and the Sacrament. The Biblical account and Pagan parallels. The Monist del X. Chicago 1900. ss. 246—279, 343 -382.
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen 1905.
CODRINGTON, The Melanesians, Studies in their Anthrophology and Folklore. Oxford 1891.
CROOKE, The popular Religion and Folk-lore of Northern India, del I o. II. Westminster 1896.
—–, The Tribes and Castes of the North- western Provinces and Oudh, del I—IV. Calcutta 1896.
DALL, Tribes of the extreme Northwest. Powell, Contributions to North-American Ethnologie vol. I part. I. Washington 1879.
DAWSON, Haida Indians. Report of geological servey of Canada for 1878—79. App. A.
DEUSSEN, Outlines of Indian Philosophy. Berlin 1907.
DURKHEIM, Sur le Totémisme. L'année sociologique Cinquième anné. 1900—1901. Paris 1902 s. 82—121.
DURKHEIM ET MAUSS, De quelques Formes primitives de Classification. L'année sociologique. Sixième année. 1901—02 s. 1—72
FEILBERG, Jul, Allesjælestiden hedensk, kristen Julefest, del I o. II. Köpenhamn 1904.
FLETCHER, The Import of the Totem. A study of the Omaha tribes. Annual report of the Board of Regents of the Smithsonian institution 1897. Washington 1898.
FRAZER, Totemism. Edinburgh 1887.
—–, The Origin of Totemism. Fortnightly review, Band LXV 1899, ss. 648—665 o. 835—852.
—–, Observations on Central Australian Totemism. The journal of the anthropological institute of Great Britain and Ireland. New Series. I 1899, ss. 281—286.
—–, The golden Bough. A study in magic and religion, del I—III. London 1900.
—–, Lectures on the early History of the Kingship. London 1905.
GENNEP, VAN, Tabou et Totémisme à Madagascar. Etude descriptive et théorique. Paris 1904.
GERLAND, se nedan Waitz und Gerland.

GIDDINGS, The Principles of Sociology. An analysis of the phenomena of association and of social organization. New-York 1898.

GILLEN, se nedan Spencer and Gillen.

GOBLET d'ALVIELLA, La théorie du Sacrifice et les Recherches de Robertson-Smith. Revue de l'université de Bruxelles. 3e année 1897—98, ss. 499—504.

GREY, Journals of two Expeditions of Discovery in Australia. I o. II. London 1841.

GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, del I. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von D:r Iwan von Müller 5 B, 2 Abteil., 2 Hälfte. München 1902.

HADDON, Address to the Section of Anthropology. Report of the British Association for the advancement of science 1902, ss. 738—752.

HAEBLER, Die Religion des mittleren Amerika. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Band XIV. Münster i W. 1899.

HAMMARSTEDT, Brödets helgd hos svenskarne, särskildt julbrödens, framställd i jämförande belysning. Meddelanden från Samfundet för Nordiska Museets främjande 1893—94. Stockholm 1895.

——, Lussi. Meddelanden från Nordiska Museet 1898. Stockholm 1900.

——, Om fastlagsriset och andra lifsstänglar och gudaspön. Nordisk tidskrift 1902.

——, Såkaka och gullhöna. Meddelanden från Nordiska Museet 1899 o. 1900. Stockholm 1902.

——, Fågeln med segerstenen, sprängörten och lifsämnet. Meddelanden från Nordiska Museet 1901. Stockholm 1903.

——, Såkaka och såöl. Meddelanden från Nordiska Museet 1903.

——, Striden om vegetationsstången. Fataburen 1907. ss. 193 ff.

HARRISON, Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge 1903.

HARTLAND, Totemism and some recent Discoveries. Folk-Lore Band I. 1900, ss. 52—80.

——, Presidential Address to the Folk-Lore Society. Jan. 1901. Folk-Lore Band 12. 1901, ss. 15—40.

HILL-TOUT, The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia. Proceedings and transactions of the Royal Society of Canada 1901 VII Section II, ss. 3—15.

HOWITT, The native Tribes of South-East Australia. London 1904.

HUBERT ET MAUSS, Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice. L'année sociologique deuxième année 1897—98.

HYLTÉN-CAVALLIUS, Wärend och Wirdarne. Ett försök i svensk ethnologi. Stockholm 1864.

HÖFLER, Sankt Michaelsbrot. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Årg. 11. 1901, ss. 193—201.
——, St. Nikolaus-Gebäck in Deutschland. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Årg. 12. 1902, ss. 80—79 o. 198—203.
——, Knaufgebäcke. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Årg. 12. 1902, ss. 430—442.
——, Schneckengebäcke. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Årg. 13. 1903, ss. 391—398.
——, Die Gebäcke des Dreikönigstages. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Årg. 14. 1904, ss. 257—278.
——, Weinachtsgebäcke. Eine vergleichende Studie der germanischen Gebildbrote zur Weinachtszeit. Supplement Heft III (zu Band XI) der Zeitschrift für österreichische Volkskunde. Wien 1905.
——, St. Lucia, auf germanischem Boden. Archiv für Religionswissenschaft. Band 9. 1906, ss. 253 ff.
HÖFLING, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851.
JAHN, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur deutschen Mythologie u. Alterthumskunde III. Germanistische Abhandlungen herausgegeben von Karl Weinhold. Breslau 1884.
JEVONS, An Introduction to the History of Religion. London 1896.
——, Religion in evolution. London 1906.
KIDD, The essential Kafir. London 1904.
KINGSBOROUGH, Antiquities of Mexico VII. London 1831.
KINGSLEY, West African Studies. London 1899.
KOHLER, Zur Urgeschichte der Ehe, Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Band 12. Stuttgart 1897, ss. 187—353.
KRAUSE, Die Tlinkit-Indianer. Jena 1885.
KRUIJT, De Rijstmoeder in den Indischen Archipel. Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Vetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Reeks 4. Del V. Amsterdam 1903.
——, Het Animisme in den Indischen Archipel. Haag 1906.
LANG, Custom and Myth. London 1885.
——, Myth, Ritual and Religion. Del I o. II. London 1899.
——, Frazer's Theory of Totemism. Fortnightly Review. LXV. 1899.
——, The Origin of Totem Names an Beliefs. Folk-Lore 13. 1902, ss. 347—397.
——, The Secret of the Totem. London 1905.
LEHMANN, Hedensk Monoteisme. Köpenhamn 1897.
——, Guder og Helte. Köpenhamn 1898.
M'LENNAN, The Worship of Animals and Plants. Fortnightly Review. VI. 1869. VII. 1870.
——, Studies in ancient History. London 1876.

LIEBRECHT, Zur Volkskunde. Heilbronn 1879.

LIVINGSTONE, Missionary Travels and Researches in South Africa including a sketch of sixteen years' Residence in the interior of Africa. London 1857.

LONG, See- und Land-Reisen enthaltend eine Beschreibung der Sitten und Gewohnheiten der Nordamerikanischen Wilden. Der Engl. herausgegeben von C. A. W. Zimmermann. Neuere Geschichte der See- und Land-Reisen. Band 5. Hamburg 1791.

LUBBOCK, On the Origin of Civilization and the primitive Condition of Man. London 1870.

LUNDGREN, Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige. Göteborg 1878.

MANNHARDT, Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur Germanischen Sittenkunde. Danzig 1865.

——, Die Korndämonen. Beitrag zur Germanischen Sittenkunde. Berlin 1868.

——, Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von W. MANNHARDT. Herausg. von PATZIG. Strassburg 1884.

——, Wald- und Feldkulte. Del I och II. Uppl. 2. Berlin 1904—05.

MARILLIER, La Place du Totémisme dans l'Evolution religieuse. R. H. R. Del 36, 37. 1897—98.

MAUSS, se Durkheim et Mauss.

——, se Hubert et Mauss.

MONDAIN, Des Idées religieuses des Hovas avant l'Introduction du Christianisme. Cahors 1904.

MONTELIUS, Solens hjul och det kristna korset. Nordisk Tidskrift 1904.

MORGAN, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Smithson. Contr. to Knowledge, band 17. Washington 1871.

MÜLLER, FR., Allgemeine Ethnographie. Aufl. 2. Wien 1879.

MÜLLER, J. G., Geschichte der Amerikanischen Urreligionen. Basel 1855.

MÜLLER, MAX, Contributions to the Science of Mythology. Del I o. II. London 1897.

NIBLACK, The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. Smithsonian Reports, U. S. National Museum 1888.

NILSSON, Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906.

OLRIK, Danmarks Helte-Digtning. Rolf Krake og den ældre Skjoldungrække. Köpenhamn 1903.

OLSEN, Billeder af gamle Folkeskikke, knyttede til Landbruget. Katalog over den landbohistoriske Udstilling under den 18 danske Landmansforsamling i Odense 1900. Odense 1900.

PARKER, The Euahlayi Tribe. A study of aboriginal life in Australia. London 1905.
PEET, Myths and Symbols of aboriginal Religions in America. Chicago 1905.
PFANNENSCHMID, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlischen Cultus mit besonderer Beziehung auf Niedersachsen. Beiträge zur Germanischen Alterthumskunde und kirchlichen Archäologie. Hannover 1878.
PIKLER UND SOMLO, Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie. Berlin 1900.
RATZEL, Völkerkunde. 2:te Aufl. Band I u. II. Leipzig und Wien 1894—95.
RAYNAUD, Les trois principales Divinités du Mexique. R. H. R. 29, 1894.
——, Le Dieu aztec de la Guerre. R. H. R. 38 o. 39 1898—99.
——, Tlaloc. Dieu mexicain des monts et des eaux. R. H. R. 56 1907.
REINACH, Cultes, Mythes et Religions. Band I o. II 1905—06.
RÉVILLE, Les Religions du Mexique de l'Amérique Centrale et du Pérou. Paris 1885.
ROHDE, Psyche. Freiburg i. B. 1898.
——, Die Religion der Griechen. Tübingen 1902.
ROSKOFF, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880.
ROTH, Ethnological Studies among the North-west central Queensland Aborigines. Brisbane and London 1897.
SCHAAFFHAUSEN, Anthropologische Studien. Bonn 1885.
SCHMIDT, Über das Recht der tropischen Naturvölker Südamerikas. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Band 13 1898—99, ss. 280—318.
SCHOOLCRAFT, Information respecting the history Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States. Band I, II o. III Philadelphia 1851—53.
SCHÜCK, Studier i nordisk litteratur o. religionshistoria, del I o. II Stockholm 1904.
SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1900.
——, Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin 1902.
SEGERSTEDT, Till frågan om Polyteismens uppkomst. Stockholm 1903.
——, Ekguden i Dodona. Lund 1906.
SKEAT, Malay magic, being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay peninsula. London 1900.
SMITH, ROBERTSON-, Kinship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1885.
——, Lectures on the religion of the Semites. London 1901.

SOMLO, se ofvan Pikler und Somlo.

SPENCER, HERBERT, The Principles of Sociology del I. London 1893, II 1902, III 1897.

SPENCER AND GILLEN, The native Tribes of Central Australia. London 1899.

——, Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1899. New Series del I, ss. 275, 280.

——, The northern Tribes of Central Australia. London 1904.

STEINEN, VON DEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887—88. Berlin 1894.

STOLPE, Studier i amerikansk ornamentik. Ett bidrag till ornamentens biologi. Stockholm 1896.

SUNDÉN, Allmogelifvet i en västgötasocken under 1800-talet, skildradt hufvudsakligen till belysning af folkspråket. Göteborgs kungl. vet. o. vitterh. samhälles handlingar (4) 6: 2 Göteborg, Stockholm 1903.

SWAN, The Haidah Indians of Queen Charlotte's Islands, British Columbia; with a brief description of their carvings, tattoo designs etc. Smithsonian Contributions to knowledge. Band 21. Washington 1876.

——, The Indians of Cape Flattery, at the Entrance to the Strait of Fuca, Washington Territory. Smithsonian Contributions to knowledge. —220—

SÖDERBLOM. Mysterieceremonier och deras ursprung. Ymer 1906, ss. 193—209 o. 251—272.

——, Die Religionen der Erde. Religionsgeschichtliche Volksbücher. III, 3. Halle 1905.

THOMSEN, Orthia. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning udgivne af Det philologisk-historiske Samfund N:o 55. Köpenhamn 1902.

THURN, IM, Among the Indians of Guiana, being sketches chiefly anthropologic from the interior of British Guiana. London 1883.

TIELE, Inledning till religionsvetenskapen. Öfversättning. Stockholm 1903.

TILLE, Yule and Christmas. London 1899.

TURNER, Nineteen Years in Polynesia. London 1861.

TYLOR, Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories respecting it. Journ. Anthr. Inst. New series Band I. 1898, ss. 138—148.

—— Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Band I o. II. Fourth Ed. London 1903.

USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.

WAITZ UND GERLAND, Anthropologie der Naturvölker. Del 1—6. Leipzig 1859—72.

WESTERMARCK, The History of human Marriage. London 1901.

WIDE, Folkskrock och primitiv religion. Nordisk Tidskrift 1898.

WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Der alte Orient. Årg. 2. Häfte 2. Leipzig 1902.

VOLD, Naturdyrkelse (Totemismus) i de gammel-semitiske Religioner. Kristiania 1904.

WOLDT, Kaptein Jacobsens Reiser til Nordamerikas Nordvestkyst. 1881—83. Oversat fra Tysk ved J. Utheim. 1887.

Innehåll.

